أشرف منصور

ابن رشد
في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة



أشرف منصور

ابن رشد
في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة





أشرف منصور

ابن رشد

في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة





ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة
Ibn Rushd fī Marāyā al-Falsafah al-Gharbīyah al-Ḥadīthah

Author: Ashraf Manṣūr
Pages: 614
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 920
ISBN: 978-614-8030-98-7

تأليف: أشرف منصور
عدد الصفحات: 614
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 920
الترقيم الدولي: 978-614-8030-98-7

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com





المحتوى









مقدمة

أثرت فلسفة ابن رشد (520-595هـ/ 1126-1198م) تأثيراً متواصلاً في الفكر الأوربي منذ بداية القرن الثالث عشر حتى نهاية عصر النهضة أواخر القرن السادس عشر. وكانت الرشدية اللاتينية ورشدية عصر النهضة من مكونات الفكر الأوربي الأصيلة، وساهمتا في نشأة العقلانية الحديثة. وقد كانت هذه الحقيقة هي المتعارف عليها منذ كتاب رينان (**ابن رشد والرشدية**) سنة (1852م). وانتشرت الدراسات المتخصصة في الفكر الرشدي راصدة وواصفة مدى حضور الأفكار الرشدية في الفترة المذكورة؛ إذ نالت الرشدية اللاتينية اهتمام الباحثين منذ أواخر القرن التاسع عشر، أما رشدية عصر النهضة فقد تزايد الاهتمام بها منذ منتصف القرن العشرين.

وإزاء ذلك الاهتمام الواسع، الذي يمتد إلى أكثر من قرن ونصف القرن، بالرشدية اللاتينية ورشدية عصر النهضة، يُفاجأ الباحث المهتم بتاريخ الرشدية في أوربا بسكوت مطبق من قبل معظم الباحثين الغربيين عن مصير الرشدية في أوربا بعد عصر النهضة؛ أي ابتداء من القرن السابع عشر وما يليه، وهي الفترة التي اصطُلِح على تسميتها بتاريخ الفلسفة الحديثة؛ فالدراسات المتخصصة في تتبع هذا المصير نادرة للغاية، وهي كلها تتناول قضايا جزئية أغلبها يلتف حول نظرية العقل الرشدية وتفاعل فلاسفة أوربا المحدثين معها، وهي لا تقدم صورة شاملة لحضور الفكر الرشدي في عصر الفلسفة الحديثة.

إذا كانت الرشدية من أهم التيارات الفلسفية المسيطرة في الفكر الأوربي



طول أربعة قرون (من الثالث عشر إلى السادس عشر)، فهل من المعقول أن يختفي هذا الأثر تماماً بعد هذه الفترة الطويلة؟ لقد كانت الرشدية ملء السمع والبصر في أوربا الوسيطة والنهضوية، ومحل مراقبة شديدة وإدانة من السلطات الكنسية طول تلك الفترة، من تحريمات أسقف باريس إتيين تومبييه للأفكار الرشدية سنة (1277م)، ومروراً بقرارات المجمع الكنسي اللاتيراني بقيادة البابا ليو العاشر سنة (1513م)، وانتهاء بمصادرة الكنيسة مؤلفات سيزار الكريمونيني (1550-1631م) أحد أواخر رشديي عصر النهضة في أوائل القرن السابع عشر. وقد سيطرت الرشدية على فلاسفة إيطاليا طول عصر النهضة، وذلك بشهادة ليبنتز الذي ذكر أن أغلب فلاسفة إيطاليا في القرن السابق له كانوا رشديين. فهل انتهت الرشدية فجأة في القرن السابع عشر؟ هل كفَّ فلاسفة أوربا المحدثون عن الاهتمام بابن رشد؟ لا. لقد ظلوا يتفاعلون مع الفكر الرشدي وإن على نحو غير معلن، كما أن أهمهم كان رشدياً تماماً، وهو سبينوزا. فاستباقاً لما سيأتي تفصيله، أقول: إن الرشدية قد ظلت مكوناً رئيساً من مكونات الفكر الأوربي طول القرون التالية لعصر النهضة، وخاصة لدى أهم أعلام الفلسفة الحديثة وهو سبينوزا (1632-1677م). لقد استمرت الرشدية في الحياة في القرنين السابع عشر والثامن عشر لكن تحت اسم جديد هو السبينوزية.

تتناول الدراسات التي يضمها هذا الكتاب ذلك الحضور الخفي غير المصرح به للرشدية لدى فلاسفة أوربا المحدثين: ديكارت (1596-1650م)، سبينوزا، ليبنتز (1646-1716م)، بيير بايل (1647-1706م)، كانط (1724-1804م)، المثالية الألمانية، سليمان ميمون (1753-1800م)، وأخيراً لودفيغ فويرباخ (1804-1872م) الذي سميته «آخر الرشديين».

ولقد آثرت أن يسير الكتاب بحسب الموضوعات والقضايا لا بحسب الترتيب الزمني للفلاسفة. فلو كان الكتاب يتبع الترتيب الزمني لبدأت

بديكارت، ثم سبينوزا، ثم ليبنتز، ثم كانط وسليمان ميمون وفويرباخ. لكن العيب في هذه الطريقة التاريخية أن تكراراً كثيراً سيحدث من جراء تعرض كل هؤلاء الفلاسفة للقضايا والإشكاليات نفسها، ما سينتج عنه التكرار عند التعرض لكل فيلسوف على حدة. ولذلك فضلت الطريقة النسقية المتمثلة في التركيز على الموضوعات والقضايا التي ظهر فيها الأثر الرشدي، وعرضها بأسلوب نسقي دون الالتزام بالترتيب التاريخي؛ ذلك لأن سبينوزا، على سبيل المثال، وكما سنرى، يتجاوز الكثير من الإشكاليات التي وقع فيها كانط وهو متقدم عليه في الزمان. إن حقيقة عودة فيلسوف متأخر للوقوع في إشكاليات قد تجاوزها فيلسوف سابق له معروفة لدارسي تاريخ الفلسفة جيداً. كما أن أفضلية الطريقة النسقية في التناول هي أنها أكثر مناسبة للمنهج الذي اتبعته في الدراسة وهو البحث في البنية الفكرية المشتركة بين ابن رشد وسبينوزا، ورصد حضورها أو غيابها لدى المفكرين المحدثين. ولذلك وقع اختياري على موضوعات وإشكاليات أرصد منها الحضور الرشدي لدى فلاسفة العصر الحديث، وهذا هو السبب في أن القارئ سيجد أن الفيلسوف الواحد معالج في أكثر من فصل. فكانط يحضر في الفصول الأول والثاني والرابع، وسبينوزا يحضر في الفصول الثلاثة الأولى بالإضافة إلى الفصل الخامس. ويمكنني أن أُقَسِّم الكتاب إلى موضوعين أساسيين: الأول هو الميتافيزيقا، والثاني هو نظرية العقل. فبالنسبة إلى الميتافيزيقا، يتناول الفصل الأول نقد كانط لعدم مشروعيتها علماً، ودفاع رشدي عن علميتها، ونقد رشدي لكانط. وفي الفصل الثاني أتناول أحد أهم الموضوعات الميتافيزيقية وهو مفهوم اللامتناهي، وهو يركز على إنكار كانط إمكانَ اللامتناهي وإثبات ابن رشد وسبينوزا لإمكانه، إبستمولوجياً وواقعياً. وفي الفصل الثالث أتناول مفهوم واجب الوجود عند سبينوزا، وأثبت أن هذا المفهوم -وإن كان يرجع إلى ابن سينا- يدين، بالصيغة التي جاء بها عند سبينوزا، لابن رشد أكثر منه لابن سينا. أما نظرية العقل فهي تشغل باقي فصول الكتاب من الرابع إلى



السابع؛ إذ أتناول أثر النظرية الرشدية في العقل في ديكارت وسبينوزا وليبنتز وسليمان ميمون وأخيراً فويرباخ.

كانت الرشدية تعني في أذهان مفكري أوربا، منذ القرن الثالث عشر، نسقاً فلسفياً مترابطاً يضم مجموعة من الأفكار الراديكالية، أو الهرطقية: قِدَم العالم، وحدة الوجود، التصور الفلسفي عن الإله باعتباره مبدأ طبيعياً للكون وليس شخصاً كما تقدمه الأديان، أولوية العقل على الوحي (أو الفلسفة على الدين)، وحدة العقل لدى كل البشر وفناء النفوس الفردية مع فناء أبدانها. وقد أدينت فلسفة ابن رشد طول العصور الوسطى المتأخرة وعصر النهضة من جراء هذه الأفكار، من قِبَل رجال الكنيسة والفلاسفة الذين يتمسكون بالنظرة التقليدية لهذه المسائل على السواء. وأهدف في هذا الكتاب إلى البحث في مدى حضور هذه الأفكار في عصر الحداثة الأوربية، بالتركيز على الفلاسفة الكبار في هذه الحقبة. ولما كانت كل القضايا المعالَجَة في دراسات هذا الكتاب هي قضايا ميتافيزيقية، فقد كان يجب عليَّ البدء بالدراسة الأولى التي تتناول إمكان قيام علم للميتافيزيقا؛ ولما كان كانط قد شكك في إمكان قيام علم للميتافيزيقا، بمعنى ميتافيزيقا الوجود لا ميتافيزيقا الأخلاق، فقد خصصت الدراسة الأولى لإثبات كيف حاول ابن رشد تأسيس علم ما بعد الطبيعة على أسس يقينية مستمدة من المنطق والعلم الطبيعي. وقد كان لزاماً البدء بهذه الدراسة المقارنة التي تتناول ابن رشد وكانط، على الرغم من تأخر كانط زمنياً عن ديكارت وسبينوزا وليبنتز لما للموضوع نفسه من أهمية، فقبل الدخول في مناقشة القضايا الميتافيزيقية نفسها، يجب تناول كانط الذي شكك في إمكان قيام علم للميتافيزيقا.

أما قضايا قِدَم العالم، وطبيعة علاقة الإله بالعالم، وطبيعة الإله نفسه، ومذهب وحدة الوجود، فقد خصصت لها الدراستين الثانية «مفهوم اللامتناهي بين ابن رشد وسبينوزا وكانط»، والثالثة «نظرية سبينوزا في واجب الوجود وأصولها الرشدية»، وهما من أضخم الدراسات في الكتاب، تتناولان تلك

القضايا من خلال الدراسة المقارنة التي تضع المذهب الرشدي محكاً لتقييم المذاهب الفلسفية الحديثة والحكم عليها.

أما الدراسات الأربع التالية فتتناول حضور نظرية العقل الرشدية لدى أبرز الفلاسفة المحدثين من ديكارت إلى فويرباخ. لكن يجب تأكيد أن ذلك الحضور للرشدية في العصر الأوربي الحديث لم يكن مصرحاً به؛ بل كان مسكوتاً عنه دوماً، ولم يكن حضوراً بالإيجاب دائماً؛ بل كان حضوراً بالسلب؛ إذ كانت الأفكار الرشدية تُطرح دون ذكر اسم ابن رشد، ودون ذكر كلمة «الرشدية»، وكثيراً ما كان يتم التعامل مع الأفكار الرشدية دون تصريح بابن رشد بهدف تفنيدها والرد عليها فقط في حالتي ديكارت وكانط. وهذا هو موضوع الدراسة الرابعة «أصداء نظرية العقل الرشدية في الفلسفة الحديثة». وفيها أتناول تأملات ديكارت باعتبارها رداً غير مباشر على نظرية العقل الرشدية؛ إذ يثبت ديكارت في تأملاته خلود النفس الفردية عن طريق إثبات فردية فعل التفكير بالضد على نظرية وحدة العقل الرشدية التي تنفي الخلود الفردي، تلك النظرية التي كانت هدف ديكارت الحقيقي في تأملاته، لكن دون أن يصرح بها. وقد كانت هذه النظرية محل نقد ليبنتز في الكثير من أعماله الصغرى، لكنه صرَّح فيها بالمصدر الرشدي لها. وكذلك نجد صدى آخر لنظرية وحدة العقل لدى كانط، ففي نظريته في المعرفة وضع ملكات المعرفة من فهم خالص وعقل خالص باعتبارها ملكات عامة مشتركة بين كل الناس، وكأنه يعود إلى نظرية وحدة العقل، وفي فلسفته في التاريخ ذهب إلى أن التَّقَدُّم الحادث في التاريخ هو من فعل البشرية نوعاً لا أفراداً، وأن الكمال الإنساني كمالٌ نوعي لا كمال فردي، ما دعا تلميذه وصديقه هيردر إلى اتهامه بالرشدية، ثم رد كانط مدافعاً عن نفسه، ما شكّل أحد أهم النزاعات الفلسفية في العصر الحديث، وقد تمحور ذلك النزاع حول نظرية العقل الرشدية أيضاً.

أما سبينوزا، الذي خصصت له الفصل الخامس، فإن فلسفته في النفس والعقل والخلود تمثل إعادة إنتاج لنظرية العقل الرشدية؛ إذ نكتشف مع



سبينوزا حضوراً قوياً للأفكار الرشدية حول فناء النفس مع البدن، وخلود العقل خلوداً نوعياً كلياً، وارتباط العقل الإنساني بالعقل الإلهي بما يشبه نظرية ابن رشد في اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال.

واستكمالاً لدراسة ذلك الحضور القوي لنظرية العقل الرشدية من ديكارت إلى كانط، أتناول في الفصل السادس تطوراتها لدى سليمان ميمون، المفكر اليهودي الليتواني الذي كان له أبلغ الأثر في المثالية الألمانية، على الرغم من كونه مغموراً الآن، ثم أنتهي بدراسة سابعة في حضور الأفكار الرشدية لدى لودفيغ فويرباخ، آخر ممثلي المثالية، الذي يُعد في الوقت نفسه آخر الرشديين.

وفي نهاية هذا التقديم، أتوجه بالشكر والعرفان إلى والدتي ووالدي وزوجتي وابنتيَّ سارة ومريم، الذين استقطع هذا الكتاب جزءاً كبيراً من حقهم عليّ، وتحملوا انشغالي عنهم. ولا يسعني إلا أن أوجه كل الشكر والتقدير إلى الأخ العزيز، الباحث الأستاذ إسلام سعد، الذي راجع مخطوطات الكتاب بعناية فائقة، واقترح عليَّ الكثير الذي نفذته، ما أزال الغموض عن بعض العبارات وبعض الكلمات؛ إذ كان أولَ قارئ للكتاب، والقارئ الأول لا غنى عنه لأيّ مؤلف.

أشرف منصور

الإسكندرية

في 8 كانون الثاني/ يناير 2017م





مدخـــل
في المنهج

إن الدراسة التي أقدمها في هذا الكتاب تتفق في منهجها مع طريقة القراءة التي اتبعها ألتوسير (1918-1990م) في قراءته ماركس وتاريخ الفلسفة، وهي «القراءة الأعراضية» (Symptomatic Reading)؛ إذ إن العلاقة بين دراستي هذه ومنهج ألتوسير في قراءة النصوص هي ما يمكن أن نطلق عليه القرابة المختارة (Elective Affinity) بين هذا المنهج الألتوسيري في القراءة وما مارسته من منهجية في قراءة أعمال الفلاسفة المحدثين على ضوء فلسفة ابن رشد؛ حيث استخدم ماكس فيبر هذا المصطلح ليشير إلى القرابة بين فكرة أو نظرية ما ووضع اجتماعي يجد ذلك الفكر أو النظرية معبراً عنه[1]، وأستخدمه أنا هنا للتعبير عن القرب النظري بين إنتاج فكري ما والنظرية التي تستوعبه وتفسره؛ أي ما قمت به من دراسات من جهة، واستراتيجية القراءة التي ابتدعها ألتوسير والتي أطلق عليها «القراءة الأعراضية» من جهة أخرى؛ إذ هي تعبر بحق عما أقوم به، وتشكل المرجع النظري لها، وتتفق مع استراتيجية القراءة التي كنت أمارسها أنا. هذا بالإضافة إلى أنني لاحظت الكثير من التوافق بين دراسات هذا الكتاب من جهة، ومنهج فوكو في دراسة تاريخ الأفكار الذي أسماه «أركيولوجيا المعرفة» من جهة أخرى؛ وذلك لأن

---

(1) Weber, M., H.H. Gerth, and C.W. Mills, From Max Weber: Essays in Sociology, London and New York, Routledge, 2009, pp. 62-63.



فوكو يكشف عما يسميه «انتظامات خطابية» (Discursive Regularities) عبر تخصصات عديدة مختلفة، وهذا ما جعلني أربط بين منهجه في تحليل هذه الانتظامات والبنية الفكرية المشتركة بين ابن رشد وسبينوزا وفويرباخ، التي تكشف بالمثل عن انتظام خطابي بالمعنى الذي قصده فوكو.

في الصفحات التالية سوف أحاول الربط بين القراءة الألتوسيرية لتاريخ الفلسفة وما قمت به من قراءات في هذا الكتاب، موضحاً أن دراستي هذه يستوعبها الإطار النظري الألتوسيري؛ كما سأحاول الربط بين منهج فوكو في دراسة الانتظامات الخطابية من جهة، وما اكتشفته من بنية فكرية مشتركة بين الشخصيات موضوع الدراسة من جهة أخرى. وإذا أراد القارئ النظر إلى هذه الدراسات على أنها «الجمع بين رأيي الحكيمين ابن رشد وسبينوزا»، على طريقة الفارابي في الجمع بين أفلاطون وأرسطو، فلن يكون مخطئاً في ذلك.

وقد فضلت أن أبدأ الكتاب بهذا المدخل المنهجي؛ لأن منهجية القراءة الأعراضية هي أفضل إطار نظري يستوعب نوعية الدراسة التي أقدمها هنا، وكذلك الحال بالنسبة إلى منهج فوكو في تحليل الخطاب. فهذا المدخل هو تأملات لاحقة للدراسة، وهو محاولة في التفكير في الخط المنهجي الرابط بين أجزائها. كل ما حدث بالنسبة إلي أنني بعد أن فرغت من هذه الدراسات وجدتها سائرة في سياق القراءة الأعراضية الألتوسيرية، ومنهج تحليل الانتظامات الخطابية عند فوكو، ولذلك رأيت أن أسجل هذه الحقيقة وأقيم تناسباً ومماثلة بين الدراسات من جهة، ومنهجي القراءة الأعراضية وتحليل الانتظامات الخطابية من جهة أخرى. وهما المنهجان الوحيدان القادران على الجمع المنهجي الشامل لكل ما قمت به من الدراسات. لقد كنت أطبق هذه المنهجية في القراءة قبل أن أتعرف إليها من كتاب ألتوسير (**قراءة رأس المال**)، وكتاب (**أركيولوجيا المعرفة**) لفوكو.

وليس غريباً أن يتم اكتشاف المنهج الموجه للدراسة بعد إتمامها؛ فهذا الأمر يشبه ما قام به الكثيرون من المفكرين من تأملات منهجية بعد أن أتموا



العمل نفسه. فديكارت وضع (**المقال عن المنهج**) تأملاتٍ لاحقةً وتفكيراً ثانياً في ما قام به من دراسات مسبقة، وهو نفسه كان يضرب الأمثلة على المنهج من الدراسات التي قام بها قبل أن يكتب تأملاته المنهجية. وكذلك فعل هوسرل عندما وضع كتاب (**الأفكار**) (1913م)[1] ليكشف عن الفلسفة التي كانت توجهه في أعماله السابقة: (**أبحاث منطقية**) (1900-1901م)[2]، و(**محاضرات فينومينولوجيا الوعي بالزمان الداخلي**) (1905م)[3]، و(**محاضرات الشيء والمكان**) (1907م)[4]. وكذلك فعل هايدغر الذي يُعد كتابه (**الوجود والزمان**) (1927م)[5] تنظيراً لتحليلاته الأنطولوجية التي كان قد مارسها في تأويلاته لتاريخ الفلسفة في محاضراته التي سبقت ظهور الكتاب، وكذلك فعل دوركايم في كتابه (**قواعد المنهج في علم الاجتماع**) (1895م)[6]، بعد أن نشر دراسته الأساسية في علم الاجتماع (**تقسيم العمل الاجتماعي**) (1893م)[7]؛ وكذلك فعل رايت ميلز في كتابه (**الخيال**

---

(1) Husserl, Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology, Translated by Boyce Gibson (London: George Allen and Unwin, 1967).

(2) Husserl, Logical Investigations, 2 Volumes, Translated by J. N. Findlay (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).

(3) Husserl, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 - 1917). Translated by John Barnett Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

(4) Husserl, Thing and Space (Lectures of 1907). Translated by Richard Rojcewicz (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997).

(5) Heidegger, Being and Time, Translated by john macquarrie and Edward Robinson (Southampton: Basil Blackwel, 1983).

(6) Durkheim, É, The Rules of Sociological Method (Glenco: The Free Press, 1958).

دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م.

(7) Durkheim, É, The Division of Labor in Society, Translated by W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984).

دوركايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمه من الفرنسية إلى العربية حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1982م.



السوسيولوجي) (1959م)[1]، الذي نشره بعد **(ذوو الياقات البيضاء)** (1951م)[2]، و**(صفوة القوة)** (1956م)[3]. وكذلك فعل فوكو؛ فبعد أن أتم دراساته في **(تاريخ الجنون)** (1961م)[4]، و**(مولد العيادة)** (1963م)[5]، و**(الكلمات والأشياء)** (1966م)[6]، كتب **(أركيولوجيا المعرفة)** (1969م) يستخرج فيه ما كان يوجهه في دراساته السابقة.

إن التفكير في المنهج هو دائماً تفكير لاحق وانعكاس ثانٍ بعد إتمام العمل؛ إنه إعادة تفكير في عمل علمي تم إنجازه بالفعل، باعتبار إعادة التفكير هذه وعياً ذاتياً من الكاتب لما كان يقوم به من ممارسة للعلم. هذا التصور عن المنهج، باعتباره لاحقاً للعمل العلمي ولا يسبقه، هو تصور يختلف عن النظرة الأداتية للمنهج، التي تخلط بينه وبين قواعد وخطوات البحث الإجرائية. المنهج، باعتباره لاحقاً لممارسة البحث العلمي، هو اكتشاف المنطق الداخلي الرابط بين أجزاء موضوع الدراسة، والبحث في كيفية فرض هذا المنطق الداخلي نفسَه على الباحث بحتمية وضرورة نابعتين من إنصات الباحث لهذا المنطق الداخلي وتركه يوجهه.

---

(1) Mills, C.W, The Sociological Imagination (Oxford University Press, USA, 1959).

(2) Mills, C.W, White Collar: The American Middle Classes (Oxford University Press, 1951).

(3) Mills, C.W, The Power Elite (Oxford University Press, 1959).

(4) Foucault, Michel, Madness and Civilization; a History of Insanity in the Age of Reason. New York: Pantheon Books, 1965. Foucault M, History of Madness, Khalfa J, editor, translator & Murphy J, translator, New York, Routledge, 2006.
فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2006م.

(5) Foucault, Michel, The Birth of the Clinic; an Archaeology of Medical Perception, New York, Pantheon Books, 1973.

(6) Foucault, Michel, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, New York, Pantheon Books, 1971.
فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.



لكنْ، في حين أن الأمثلة التي قدمتها هي لمفكرين تأملوا في أعمالهم ليكتشفوا منها المنهج الموجه لهم، لم يكن المنهج الذي وجهني في دراساتي جديداً؛ بل وجدته متفقاً مع منهجي ألتوسير وفوكو. ومن ثم إن ما سأقوم به في الصفحات التالية هو مماثلة (Analogy) بين منهجيهما ودراساتي. إن إقامتي التناسبَ بين ما قمت به من دراسات ومنهج ألتوسير في القراءة الأعراضية، ومنهج فوكو في تحليل الانتظامات الخطابية، هو ممارسة لآلية التمثيل مطبقة على بحث عيني من جهة، ومنهج في القراءة مجرد من جهة أخرى.

* * *

في كتابه المشترك (**قراءة رأس المال**) يتبع ألتوسير استراتيجية جديدة للقراءة مع ما يرافقها من آليات مناسبة، ويطبقها في قراءته لماركس ولكتابه (**رأس المال**). هذه الاستراتيجية أرى أنها مناسبة تماماً في دراسة النصوص الفلسفية، لما لطبيعة هذه النصوص من ثبات نسبي عبر التاريخ، ومن تلاقح وتداخل يجعل منها موضوعاً مناسباً للقراءة البنيوية. إن ثبات بعض الأفكار الفلسفية عبر عصور الفلسفة المتنوعة والممتدة لأكثر من ألفي سنة يشهد بإمكان قراءتها قراءة بنيوية تستبعد التطور التاريخي الخطي وتتجاوزه، للبحث في بنية فلسفية ثابتة عبر اختلاف المذاهب. ولهذا السبب فضلت تجاوز الترتيب الزمني التاريخي لفلاسفة الغرب المحدثين، وأعطيت الأولوية للقضايا والأفكار المشتركة التي يمكن أن يبرز خلالها الأثر الرشدي في الفلاسفة المذكورين.

وضع ألتوسير استراتيجيته للقراءة في سياق الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وطريقة ماركس في التعامل معه، وفي ما يأتي سوف نعرض لكيفية تطبيق ألتوسير قراءتَه على موضوعه الأصلي، ثم نكشف عن صلاحية هذه القراءة في التطبيق على تاريخ الفلسفة.



وقد لاحظ ألتوسير في قراءته تاريخَ الاقتصاد السياسي ظاهرةً أسماها «الحذف الراديكالي» (Radical Omission). يشير ألتوسير بهذا المصطلح إلى ما لم يستطع آدم سميث رؤيته أو فهمه، وهذا الذي لم يستطع سميث رؤيته أو فهمه (وهو دور العمل المأجور في العملية الإنتاجية) يتحول لديه إلى حذف مطلق؛ أي نفي وعدم حضور مطلق لهذه الموضوعات في أعماله. هذا الحذف، الذي يسميه ألتوسير أيضاً الراديكالي لأنه شامل، يُرد إلى حذف أصلي (primary omission)، وهو للمسلمات الضمنية اللاواعية للاقتصاد السياسي الكلاسيكي[1]، مسلمات المجتمع البورجوازي. الملاحظ أن كل هذا الحذف يتم على مستوى اللاوعي، وهو غير مقصود، على الأقل من الاقتصاديين الكلاسيكيين، وإن كان قد تحول إلى حذف مقصود لدى النيوكلاسيكيين. وبالتطبيق على الفلسفة، يكون الحذف الراديكالي هو الغياب التام والمطلق لاسم فيلسوف ما في أعمال فيلسوف آخر، في الوقت الذي يكون هذا الفيلسوف الآخر قد دخل في حوار خفي معه، أو أن تكون فلسفته ذات صلة قوية بفلسفة ذلك الفيلسوف المسكوت عنه؛ مثل غياب اسم ابن رشد في أعمال سبينوزا، أو غياب اسم سبينوزا من كتاب كانط (**نقد العقل الخالص**). لكن يجب علينا التمييز بين أنواع مختلفة من الحذف. فغياب اسم ابن رشد في أعمال سبينوزا كان على سبيل إخفاء المصدر الأصلي لفكر سبينوزا؛ فلا يمكن لفيلسوف في قامة سبينوزا وذكائه الحاد ألا ينتبه إلى المصدر الحقيقي لأفكاره. يتضح هذا الحذف للغاية عندما يتناول سبينوزا فلاسفة يهوداً دخلوا في نقاش ونزاع موسع مع ابن رشد، مثل كريسكاس ويوسف بن شيم طوب. الحذف يتضح كذلك في عدم ذكر سبينوزا الممثلين المعاصرين له للموقفين المتعارضين اللذين يتناولهما في علاقة النص الديني بالعقل: لويس ماير مناصراً لإخضاع النص الديني للعقل، ومنسى بن إسرائيل

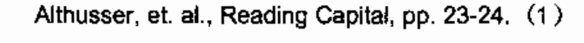
(1) Althusser, et. al., Reading Capital (The Complete Edition), Translated by Ben Brewster and David Fernbach (London and New York: Verso 2016), pp. 21-22.



ومورتيرا وأوروبيو دي كاسترو مناصرين لإخضاع العقل للنص الديني، وهو يذكر فقط الممثلين الأقدمين: ابن ميمون ويهوذا الفخار. ومثال آخر على الحذف، حذف كانط في النقائض الكوزمولوجية الممثلين المعاصرين له لنظريتي قِدَم العالم وحدوثه، وذكره أفلاطون وزينون، الممثلين القديمين للنقائض.

والحذف بحسب ألتوسير يُنتج أثراً (trace) هو الغياب، وهو أكثر دلالة من الحضور المُصرَّح به في النص؛ لكن الحذف والغياب يحدثان في النص فجوات (lacunae)، ومساحات مُعتِمَة في النص نفسه لا تظهر مباشرة على السطح؛ بل تظهر لنوع القراءة الأعراضية؛ لأن الغياب والحذف والفجوات كلها أعراض للنص (symptoms)، أعراض شبه باثولوجية تكسر اتصاله الظاهر.

ثنائية مفاهيمية أخرى يستخدمها ألتوسير وهي المرئي/ اللامرئي (visible/ invisible)[1]. ما لا يراه سميث يراه ماركس، بسبب أن سميث لا يراه. فما لا يراه سميث هو أن الذي يحدد قيمة السلعة ليس مجرد العمل المبذول في إنتاجها، ولا حتى زمن العمل المبذول، بل هو زمن العمل الضروري اجتماعياً؛ كذلك، إن الذي لا يراه سميث وريكاردو أيضاً أن الذي يُدفَع للعامل ليس سعر عمله، بل سعر قوة عمله. عمل العامل هو كلّ ما أنتجه العامل بالفعل بما فيه القيمة الزائدة التي يضيفها إلى المادة الخام، وهي مصدر الربح، لكن سعر قوة العمل هو سعر إعادة إنتاج هذه القوة؛ أي ضروريات الحياة التي تُمكِّن العامل من البقاء ومن إقامة أسرة يعيد بها إنتاج المزيد من العمال للمستقبل. أجر العامل، إذاً، هو سعر قوة عمله لا سعر عمله. هذا هو الذي لم يتمكّن سميث وريكاردو من رؤيته. المرئي في نصوصهما هو «سعر العمل»، لكن اللامرئي هو «سعر قوة العمل»، المرئي


(1) Althusser, et. al., Reading Capital, pp. 23-24.

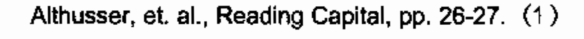


هو أنّ «العمل هو مصدر كل قيمة»، واللامرئي هو أنّ العمل هو مصدر الربح والفائدة والريع العقاري. والمرئي وظيفته أن يُعتِّم على اللامرئي. وتفسير هذه الظاهرة أن الموقع الطبقي الذي ينظر منه سميث وريكاردو إلى موضوع الاقتصاد السياسي هو السبب في انقسام مجال الرؤية نفسه إلى مرئي ولا مرئي. هذه هي الرؤية المنظورية (perspectival view) أو (parallax view)؛ أي مجال الرؤية الذي يتحدّد بموقع الرائي، والذي يتغيّر بتغير هذا الموقع. مجال الرؤية المتاح أمام الاقتصاديين الكلاسيكيين كان مُحدَّداً بالموقع الطبقي الذي يشغلونه، وهو الموقع البرجوازي.

غيَّر سبينوزا مكان الرؤية؛ إذ وضع نفسه مكان الجوهر، ونظر منه إلى كلّ شيء آخر؛ أي نظر بمنظور اللامتناهي والأزلي، وهذا هو معنى شعاره «تحت نوع الأزلية» (sub specie aeternitatis). فإذا نظرت إلى الأشياء من منظور الكل الشامل، ومن حيث الضرورة والحتمية الشاملة، فسوف تظهر لك الأزلية في الطبيعة والثبات في قوانينها والعقلانية الشاملة في كلّ شيء، وسوف يظهر لك الإله نفسه على أنه هو الطبيعة، وأن إرادته ليست سوى قانون الطبيعة، وأنه ليس قوة عجائبية مفارقة وخارقة للطبيعة؛ بل على أنه هو قوة الطبيعة ذاتها، الطبيعة الطابعة (Natura Naturans). لكن، غيِّر مكان رؤيتك إلى موقع المتناهي، وسوف يظهر الإله والطبيعة على أنّهما منفصلان ومتمايزان، وسوف تظهر لك الحرية الإنسانية على أنها مناقضة للضرورة الطبيعية. كل شيء يعتمد على منظور الرائي، وربّما يكون هذا هو المعنى الحقيقي والعميق للمعرفة من النوع الثالث، وهي أن تكون منظوراً ثالثاً بجانب منظور الحس (وهو المعرفة من النوع الأول)، ومنظور الاستدلال (وهو المعرفة من النوع الثاني). إذا نظرت إلى الطبيعة من موقعك البشري المتناهي والعارض، فسوف ينعكس موقعك هذا على موضوع رؤيتك، وسوف تظهر لك الطبيعة على أنها متناهية وعارضة وزائلة، وسوف يظهر لك العالم على أنه مُحدَث. لكن انظر إلى كلّ شيء من موقع الأزلية والضرورة

الشاملة، من منظور الإله نفسه، وسوف تظهر لك قوته وإرادته على أنّها هي الطبيعة ذاتها.

نعود إلى ثنائيّة المرئي واللامرئي. إن البنية المرئية للنص هي التي تقوم بوظيفة خلق المجال المرئي والمجال اللامرئي في الوقت نفسه؛ هي التي تعمل على احتجاب واختفاء أشياء أخرى في النص نفسه. فهناك لامرئي في النص؛ لأن هذا اللامرئي نفسه هو أثر للمرئي وللبنية المرئية في النص، وكأن وظيفة ما هو واضح في النص أن يُعتّم على موضوع آخر، فالواضح يخلق المُعتِم وينتجه[1]. لكن يجب الانتباه إلى أن ثنائية المرئي واللامرئي لا يمكن أن تُرَد إلى ثنائية الظاهر والباطن، فالمرئي ليس هو الظاهر الذي يخفي الباطن، لسبب بسيط هو أن النص المرئي لا يُقَدِّم نفسه على أنه نص ظاهر؛ إذ هو لا يعترف بهذه الثنائية من الأصل، ومن ثم هو يُقَدِّم نفسه على أنه النص الوحيد الممكن، سطح فقط من دون عمق، مباشر ومن دون معنى غير مباشر. هناك الكثير من المؤلفين الذين يعترفون بأنّ نصهم يحتوي على ثنائية الظاهر والباطن، وأنّ المعنى الحقيقي الذي يقصدونه هو المعنى الباطن، بل إنّ بعضاً منهم، مثل ابن رشد وابن ميمون، صرّح بأنّه يستخدم آليات التخفي عن قصد. ثنائية الظاهر والباطن تفترض أنّ المؤلف على وعي بهذه الثنائية في نصه، وأنه على وعي بأنه يخفي عن قصد باطناً مقصوداً لذاته، وأن ظاهره وظيفته التعتيم على باطنه أو إخفاؤه إلا على القارئ الحقيقي المقصود. أما ثنائية المرئي واللامرئي فلا تفترض كل ذلك؛ لأن اللامرئي في القراءة الأعراضية ليس مقصوداً بذاته، ليس المعنى الحقيقي الباطن المراد إخفاؤه بظاهر النص. اللامرئي هو بالأحرى اللامفكر فيه، المعنى المُعتَّم والمكبوت المراد نسيانه. اللامرئي ليس مقصوداً أن يكون لامرئياً؛ بل هو يصير لامرئياً بفعل المرئيّ نفسه. أوضح دليل على ذلك أنّ المسلمات الطبقية للاقتصاد السياسي



(1) Althusser, et. al., Reading Capital, pp. 26-27.



الكلاسيكي تعمل على مستوى اللاشعور، وهي لا تدخل في مجال وعي الاقتصادي؛ إنّه لا يشعر بها وهي تعمل بتلقائية لديه؛ إنها لامرئية بطريقة لا يشعر بها الكاتب. وكل ذلك يختلف عن باطن النص الذي يعيه المؤلف جيداً.

ومن آليات القراءة الأعراضية عند ألتوسير: البحث عن إجابة في النص عن سؤال غير مطروح في هذا النص نفسه. لقد بحث ماركس في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي عن قيمة العمل (value of labour)، وما وجده أنّ هذا الاقتصاد قد توصل إلى أن قيمة العمل هي قيمة تكاليف إعادة إنتاجه، أي وسائل الإعاشة والغذاء والكساء... إلخ. لم يتوصل الاقتصاد السياسي إلى هذه النتيجة عن قصد، بل توصل إليها عَرَضاً؛ لأنه لم يكن يبحث عن قيمة العمل ذاتها؛ بل كان يبحث عن شيء آخر هو سعر العمل والأساس الذي يمكن أن يتحدد به هذا السعر غير قوانين العرض والطلب. هذه القوانين متغيّرة وتعتمد على التفاوض، لكن الاقتصاد الكلاسيكي كان يبحث عن الأساس الثابت الذي يمكن اعتماده لتحديد سعر العمل. السؤال الذي طرحه الاقتصاد السياسي، إذاً، هو «ما سعر العمل؟»، والإجابة المباشرة التي قدمها الاقتصاد السياسي هي أنّ سعر العمل هو سعر الأشياء المبذولة في إنتاج قوة العمل نفسها؛ أي إعادة إنتاج العمل. الإجابة الأخرى التي قدمها الاقتصاد السياسي على السؤال الذي لم يطرحه هو أن قيمة العمل هي تكاليف إعادة إنتاج قوة العمل؛ أي إعادة إنتاج العامل نفسه. السؤال غير المطروح، إذاً، هو «ما قيمة العمل؟»، والاكتشاف العرضي لمحددات قيمة العمل هو نتيجة لضغط الحقيقة على هذا العلم، على الرغم من أنّ مسلماته الإيديولوجية تمنعه من طرح هذا السؤال[1].

هل نجد في النصوص الفلسفية إجابة عن أسئلة غير مطروحة؟ أسئلة لم يطرحها الفيلسوف إمّا بوعي وإما من دون وعي، إمّا بسبب تحيزاته المسبقة

(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 20.



وإما لتقيده بثقافة معينة أو تقليد فكري معين؟ بالطبع. وأقرب وأوضح مثال هو تأملات ديكارت. السؤال الأساسي الذي لم يطرحه ديكارت لكن أجاب عنه هو: هل الرشديون على حق في اعتبارهم النفس قوة بدنية، ومن ثَمَّ تفنى بفناء البدن؟ سؤال آخر لم يصرح به ديكارت لكن قدّم إجابة عنه، وهو: هل العقل هو بالفعل كلّي مشترك وواحد لدى البشرية كلّها (وهي نظرية وحدة العقل الرشدية، ما يعني أيضاً انتفاء الخلود الفردي والقول بنوع من الخلود الكلي الجمعي للعقل البشري لا للأفراد)، أم هل للعقل فردية ما وذاتية في ممارسة الفكر تجعله مرتبطاً بالفرد، ومن ثمّ يكون هذا العقل الفردي خالداً؟ السكوت عن الرشدية واستبعاد إشكالياتها هو السبب وراء اختفاء هذه الأسئلة من نصّ ديكارت الذي نعثر فيه على إجاباتها فقط. وعلى الرغم من أنّ هذا النوع من الأسئلة هو من المسكوت عنه، إلا أنّ إجاباته حاضرة، وحضور الإجابة هو الدليل الوحيد على السؤال الغائب المحذوف: الحضور هو دليل الغياب[1].

هناك، إذاً، حذف أصلي لابن رشد في النص الديكارتي، ولسبينوزا في النص الكانطي. هذا الحذف الأصلي يؤدي إلى ظهور آثار (effects)، بمعنى أعراض (symptoms) في النص، أشبه بالأعراض المرضية: فراغات (blanks)، نقاط توقف (suspension points)، أماكن خالية (points of emptiness)، انقطاعات في النص (ruptures) تظهر من خلف اتصاله الظاهري[2].

تتأسس كلّ استراتيجية ألتوسير في رفض قراءة النص على أنه مرآة عاكسة لمعناه، هذه القراءة التي تفترض الظهور المباشر للمعنى والشفافية المطلقة للنص. ليست هناك مباشرة في النص، ولاسيما النص الفلسفي، وهو ليس

(1) Ibid, pp. 18-20.

(2) Ibid, pp. 20-21.

يظهر مفهوم القطع أو المزق عند فوكو أيضاً. انظر:

Foucault, The Archeology of Knowledge, Translated by A. M. Sheridan Smith (London and New York: Routledge Classics, 2002), pp. 15, 24, 78.



أبداً مرآة عاكسة؛ بل هو بالأحرى مليء بالفجوات والانقطاعات والمناطق المعتمة، مليء بالمسكوت عنه الذي يُعدّ أكثر ثراءً على المستوى الدلالي من المصرح به. لكن لاحظ أنّ النص يبدو بهذه الصورة للقراءة الأعراضية وحدها، لا للقراءة العادية السطحية. في تلك القراءة الأعراضية، ليس المعنى مباشراً؛ بل هو شيء تنتجه القراءة الأعراضية، وما ينتجه هو العلاقة المتشابكة بين المرئي واللامرئي داخل النص. لكن هل هذه العلاقة المتشابكة جدلية؟ استبعد ألتوسير الجدل تماماً من قراءته، ووضع مكانه المصطلحات البنيوية الخاصة به: الأثر، الآثارية (effectivity)، التعين التراكمي (overdetermination). وبدلاً من معالجة النص على أنّه مجال لحركة جدلية، يعالجه ألتوسير على أنه حقل بنيوي لظهور علاقات بنيوية بين بنية وآثارها. وبالمثل، إن الرشدية، التي تمثّل بنية فكرية متكاملة، عندما تخضع للكبت تُنتِج آثاراً أو أعراضاً في النص الديكارتي الذي يكبتها. وأكبر أثر تتركه البنية الرشدية في النص الديكارتي هو طابعه المغرق في الذاتية؛ أي ظهوره بمظهر التأمل الذاتي والانعكاس على الذات وعلى أفعالها المعرفية، والنزعة الأنوية المطلقة (egoism)، وتكرار كلمة «أنا»، وسرد الخبرة الذاتية المعرفية التي تقترب من كونها سيرة ذاتية لعقل مفرد هو عقل ديكارت، وذلك كله أثر لبنية رشدية مقابلة تتناول الوجود المطلق بما هو موجود، تلك البنية التي قدمت الحقيقة في ذاتها والوجود المطلق في ذاته والمستقل تماماً عن الذات العارفة. إن النزعة الأنطولوجية اللاذاتية والكونية المجردة للخطاب الرشدي ولبنية الفكر الرشدي، تظهر آثارها عند الكبت على أنها خطاب مغرق في الذاتية والأناوحدية (solipsism)، وكأنّ الخطاب الرشدي الكوني اللاشخصي قد أنتج نقيضه وهو الخطاب الأنوي الديكارتي.



تكتيك آخر في استراتيجية القراءة الألتوسيرية هو الكشف عن الإبدال



(substitution) [1]، وهو غير الإبدال المعروف في المغالطات السفسطائية[2]؛ لأنه ربّما يكون بلا وعي من الكاتب. هنا يكون الإبدال إحلالَ سؤال محلّ سؤال آخر، فقط لتجنب طرح السؤال الأول والإجابة عنه، تلك الإجابة التي ربما تكون غير مناسبة لتوجهات المؤلف. فبدلاً من طرح السؤال الحقيقي، يطرح المؤلف سؤالاً بديلاً. وإذا طبقنا هذه الآلية على كانط، نجده بدلاً من طرح السؤال التقليدي: «العالم قديم أم مُحدَث؟» يطرح سؤالاً آخر: «أللعالم بداية في الزمان أم من دون بداية في الزمان؟»، وبدلاً من طرح السؤال الإشكالي ذي الحساسية الدينية: «العالم مخلوق من العدم أم غير مخلوق من العدم؟»، يطرح كانط سؤالاً بديلاً هو: «أهناك علة حرة مُوجِدة للعالم أم أنّ العلية التي فيه كلها آلية وتسير حسب الطبيعة؟». والملاحظ أن الإبدال في هذا السياق الكانطي هو لسؤال: سؤال يحل محل سؤال آخر لا يتم الإعلان عنه.

وبخصوص السؤال، يذكر ألتوسير أنّ السؤال في نسق علمي أو فكري ما دائماً ما يكون نابعاً من داخل هذا النسق نفسه لا من خارجه، بمعنى أنّ المفكر لا يطرح سؤالاً يُخرِجه عن المنظومة الفكرية التي يتبناها، أو النسق الفكري الذي يعمل من داخله. إنه لا يطرح سؤالاً لا يستطيع نسقه الفكري استيعابه؛ إذ لو طُرح سيكسر نسقه الفكري ويُخرج كانط عنه ويفجره من

(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 23.

(2) الإبدال السفسطائي هو إحلال حكم لموضوع ذي كيفية ما على موضوع آخر ذي كيفية مختلفة؛ أي إبدال موضوع بموضوع مع إنزال حكم أحدهما على الآخر. ويضرب ابن رشد مثالاً على ذلك في كتابه (تهافت التهافت)، وهو إبدال الزمان بالمكان؛ أي معالجة الزمان بكيفيات المكان؛ أي على أنه خط مستقيم مكون من نقاط، وفيه بداية ونهاية، ومن ثم الحكم على الزمان بأنه متناهٍ من الجهتين مثل تناهي الخط المستقيم. هنا تكون مغالطة الإبدال في إحلال صفات المكان على الزمان بهدف إثبات تناهي الزمان مثلما أنّ المكان متناهٍ. انظر في ذلك: ابن رشد، تهافت التهافت، طبعة موريس بويج، ص76.



الداخل. معنى هذا أن النسق الفكري الذي يتبناه المفكر هو الذي يحدد السؤال المشروع والسؤال اللامشروع. ومن أمثلة الأسئلة المشروعة داخل نسق فكري ما سؤال كانط في نقده لعلم النفس العقلي: هل النفس توجد باعتبارها جوهراً روحياً مستقلاً واعياً بذاته يتصف بالشخصية والخلود؟[1]. هذا السؤال هو الذي يتيح لكانط أن يحصر علم النفس العقلي الذي ينقده في نوع واحد فقط من نظرية النفس وهي القائلة باستقلال وتمايز النفس عن البدن، التي تبني خلود النفس على هذا الاستقلال والتمايز نفسه، وهو يستبعد في الوقت نفسه نوعاً آخر من نظرية النفس وهو الذي يرفض استقلالها عن البدن، ويقول بفنائها مع فناء البدن. النظرية الأولى هي النظرية الثنائية في العلاقة بين النفس والبدن والتي أحياها ديكارت في العصر الحديث، ووجدت ممثلاً مهماً في عصر كانط وهو موسى مندلسون الذي ينقد كانط برهانه على خلود النفس بعد أن ينتهي من نقد علم النفس العقلي. ومن ثَمَّ هذا السؤال الذي يطرحه كانط يحصر إشكالية النفس في الإطار الضيق للنظرية الثنائية، ويسهل على كانط رفض هذه النظرية من داخل مذهبه، باعتبار أنّ النفس كما يقدّمها علم النفس العقلي غير قابلة للخبرة التجريبية، وهي بذلك تُعدّ شيئاً في ذاته ليس في مقدور مقولات الفهم البشري تكوين معرفة مشروعة عنه. أمّا الأسئلة الأخرى التي يُعتِّم عليها ذلك السؤال الكانطي فهي من مثل: النفس مجرد قوة بدنية ووظيفة من وظائف البدن أم أنها مستقلة عنه؟ النفس العاقلة مستقلة في عملها عن النفس الحيوية أم أنّها لا توجد إلا بهذه النفس الأخيرة؟ العقل فردي أم جمعي؟ الخلود هو للنفس كلها أم للنفس العاقلة وحدها؟ الخلود هو للنفس الفردية أم للعقل الكلي؟ هذه الأسئلة لم يطرحها كانط؛ لأنها أسئلة رشدية تماماً، لو طرحها لكان سيدخل مباشرة في مناقشة النظرية الأرسطية-الرشدية في النفس والعقل، وهو لا يريد ذلك. إن الخلاف الأكبر في تاريخ الفلسفة حول نظريتين متقابلتين في

(1) Kant, Critique of Pure Reason, A344-5\ B402-3.



النفس: باعتبارها مستقلة عن البدن، ومن ثم خالدة، وباعتبارها قوّة بدنية ومن ثمّ فانية بفنائه، تحول في النص الكانطي إلى المكبوت الأكبر. وليست هذه الأسئلة التي تجنّبها كانط تراثية أو قديمة بالنسبة إلى عصر كانط؛ لأنّها هي ذاتها التي شغلت مفكري عصره من جراء إحياء المادية الفرنسية لنظرية النفس القديمة وإنكارها لخلود النفس، على يد ديدرو وهولباخ وهلفشيوس. وفي المقابل دافع فريق آخر عن خلود النفس بحجج تقليدية مستقاة من تاريخ الفلسفة، وأبرزهم مندلسون الذي دافع عن خلود النفس بحجج أخذها من أفلاطون في محاورة أسماها (فيدون)، وهو عنوان محاورة أفلاطون الشهيرة نفسه. لم يطرح كانط على نفسه الأسئلة التي لا يستطيع استيعابها في نسقه الفكري، واستبعد طرح الأسئلة التي تهدم مذهبه من الداخل. السؤال الذي يطرحه المفكر، إذاً، هو نتاج للنسق الفكري الذي يعمل المفكر من داخله؛ إن النسق الفكري هو خالق الأسئلة المشروعة من وجهة نظره، وهو الذي يحدد إجابتها مسبقاً. السؤال من ثَمَّ، كما قال ألتوسير، مجرد أثر للنسق الفكري، وهو أثر بنيوي أساساً.

والسؤال الأساسي المحذوف في تاريخ الفلسفة هو حول شروط التفكير الفلسفي نفسه: كيف يكون التفكير الفلسفي ممكناً؟ هناك إجابة عن هذا السؤال اللامطروح أصلاً، لكنها إجابة تُعَتِّم على السؤال الأصلي، الذي يتضمن في ذاته، وإذا تم طرحه صراحةً، سؤالاً آخر هو: ما هي شروط ظهور الفلسفة ذاتها؟ كيف ظهرت بوصفها نمطاً في التفكير؟ الإجابة عن مثل هذه الأسئلة سوف تكون: وقت الفراغ[1] (Skhole). الفيلسوف هو الشخص

(1) انظر تحليل بيير بورديو لوقت الفراغ لدى الفيلسوف (Skhole) باعتباره شارطاً لنوعية القضايا التي يتناولها، القضايا المجردة والمستقلة عن القضايا العملية اليومية، والأسئلة والإجابات التي يقدمها، وهي كلها نظرية، ودور ذلك الحيز الاجتماعي، أي الفراغ، أو مجال التفلسف بالمعنى الذي يقصده بورديو (field) في تحديد الغاية من التفلسف وهي السعادة العقلية: =



المتفرغ لممارسة التفكير. هذه الإجابة تجر معها سؤالاً آخر: ما هي شروط تفرغ الفيلسوف؟ والإجابة عن هذا السؤال سوف تكون: عدم احتياج الفيلسوف إلى العمل المادي، بمعنى امتلاكه القدر من المال الذي يمكّنه من اعتزال العمل؛ أي انتمائه إلى طبقة المُلَّاك التي لا تضطرّ إلى العمل؛ وهذه إجابة سوسيولوجية: كي تكون فيلسوفاً يجب أن تكون منتمياً إلى شريحة اجتماعية عليا؛ كي تكون من الصفوة الفكرية يجب أن تكون من الصفوة الاقتصادية أولاً؛ إن النخبوية الفكرية قائمة على نخبوية طبقية وانتماء إلى طبقة المُلاك. هذه هي الإجابة التي حرص الفلاسفة على إخفائها؛ لأنّها تكشف عن وضعهم الطبقي وعن المشروطية الاجتماعية-الاقتصادية لخطابهم. إن السوسيو-مادي هو الذي يشرط الفكري. إن القبلي الحقيقي في الفلسفة؛ أي شرط إمكان التأمل الفلسفي، ليس قبلياً فكرياً، بل هو قبلي سوسيو-مادي.

ومن الممكن أن يطرح الفيلسوف سؤالاً لا ليجيب عنه؛ بل ليقيم الحظر عليه، ويحكم عليه باللامشروعية، وفي الغالب يكون هذا السؤال المطروح-المحظور مبنياً على صيغة أخرى للسؤال يخفيها الفيلسوف. في تلخيصه لكتاب (**الجدل**)، يُقَدِّم ابن رشد سؤالاً مثالاً على الأسئلة الجدلية التي ليس لها إجابة والتي يجب حظرها، وهو سؤال سبق أن طرحه أرسطو: «أَينبغي أن يُعبَد الله أم لا؟»[1]. في تبريره لعدم مشروعية طرح هذا السؤال، يذهب ابن رشد إلى أن صناعة الجدل لما كانت تعليمية ولفائدة الجمهور وللنفع العملي أو النظري أو لكليهما، لا يجب أن تُطرح فيها أسئلة تضر بهذا النفع. ومن ثم، السؤال السابق يضر بالنفع العملي لصناعة الجدل؛ ذلك لأنه يسائل معتقدات

= Bourdieu, Pascalian Meditations, Translated by Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 2000), pp. 1, 10, 15.

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م، ص41.



الجمهور في الألوهية، ما يدفعها إلى الشك، ومن ثم يعرضها لاهتزاز مفهوم الألوهية لديها، ما يؤدي إلى عدم الاستقرار الاجتماعي.

لكن ما الداعي لوضع هذا السؤال من الأصل؟ وما الذي حمل أرسطو على التحذير من طرح هذا السؤال؟ لهذا السؤال خلفية عميقة تغيب عن غير المتخصص، تتطلب للكشف عنها الحفر في مفهوم الألوهية عند الفلاسفة واختلافه عن تصور العامة للإله. إن غموض هذا السؤال وغرابته آتية من إخفاء أرسطو وابن رشد للسياق الذي تم فيه طرح هذا السؤال على أساسه. هذا السياق هو أننا بالبرهان العقلي نستطيع الوصول إلى وجود مبدأ أوحد للكون، وهو الذي يسمى الله في الأديان. هذا المبدأ الأول الذي يصل إليه البرهان هو مجرد مبدأ فاعل أول وعلة أولى، وهو ليس شخصاً وليس ذاتاً، بل هو كيان عقلي مجرد، عقل مفارق وحسب. هذا البرهان لا يثبت إله الأديان، واضع الشرائع ومرسل الأنبياء، المثيب المعاقب. الإله الذي يثبته البرهان العقلي شيء وإله الأديان شيء آخر. إله العقل هو مبدأ مجرد مجرد ولاشخصي، وهو لا يمتلك الانفعالات البشرية وليس به أي شبه بالإنسان. وهذا هو الإله الحقيقي؛ لأن البرهان العقلي هو الذي توصل إليه. إن الإله الذي يثبته البرهان العقلي الفلسفي هو مبدأ عقلي مجرد للوجود، هو قانون الطبيعة، هو صيغة أو معادلة فكرية مجردة، ولا يستطيع أحد عبادة صيغة أو معادلة رياضية أو قانون مجرد. فهل يجب أن يُعبد هذا الإله العبادة الشعائرية الطقوسية التي يُعبد بها في الأديان؟ هذا هو سياق السؤال، وهذا هو السؤال نفسه في سياقه الحقيقي الذي أخفاه ابن رشد ومن قبله أرسطو؛ ذلك لأن هذا السؤال نابع من نظرة الفلاسفة للإله، إنه سؤال من داخل البيت الفلسفي، لا يفهمه إلا أصحاب هذا البيت الذين يمتلكون خلفيته وأرضيته التي تم طرح ذلك السؤال على أساسها.

ماذا كانت إجابة ابن رشد عن هذا السؤال؟ هل أجاب: نعم يجب أن يُعبد؟ لا، لم يُقَدِّم ابن رشد هذه الإجابة. لقد توقف عن الإجابة وحظر السؤال نفسه. لماذا؟ لأنه من وجهة نظر الفيلسوف هو سؤال جدلي؛ أي إنه



يحتمل الصواب والخطأ معاً. فإذا أجاب الفيلسوف بـ «نعم يجب أن يُعبد الإله»، فأي إله يقصد؟ إله العقل أم إله الأديان؟ إله العقل لا يُعبد، لأنه ليس شخصاً كي تتوجه إليه بأي شيء، فلا يمكنك أن تعبد معادلة رياضية أو قانون فيزيائي، والإله لدى العقل هو مجرد مبدأ عقلي للوجود، معادلة، قانون. وإله الأديان ليس إلا تمثيلاً لهذا الإله الحقيقي، استعارةً، مجازاً؛ ولا يمكنك أن تعبد استعارة بلاغية، مجاز لغوي أدبي. وإذا أجاب بلا، فسوف يؤدي ذلك إلى تكفير الفلسفة وطردها من المجتمع، ولن يكون لها أي دور في حياة البشر. جدلية السؤال، إذاً، وعدم مشروعيته، آتية من أن الإجابة عنه متناقضة؛ فالإله إذاً ينبغي أن يُعبد، مُحافَظَة على المجتمع المؤمن، لكنّه لا يجب أن يُعبد؛ لأنه ليس هدفاً للعبادة من الأصل بحسب الفلاسفة وبرهانهم العقلي. لكنّ السؤال الذي يحتمل إجابتين متناقضتين معاً، كلّ منهما صحيحة، هو السؤال الجدلي عن جدارة. السؤال الجدلي أيضاً هو الذي يمكن أن تؤدي إجابته إلى ضرر اجتماعي، وربما خطر سياسي، لكن لما كانت صناعة الجدل هدفها النفع العملي، فإنّ السؤال الجدلي إذا كانت إجابته ضارة ولن تحقق النفع العملي فلا يجب أن يُطرح من الأصل. هذا السؤال لا ينشأ إلا من داخل الحقل الفلسفي، ولا يطرحه الفيلسوف إلا على مَن هم مثله من الفلاسفة، لكنه لا يُطرح على الجمهور أبداً. ولما كانت صناعة الجدل صناعة جمهورية تستهدف النفع العام، فلا يجب أن تُطرح فيها الأسئلة المضرة بهذا النفع العام. إنه سؤال سري، للخواص وحدهم، ولا يمكن فهم مغزاه إلا بالتعرّف إلى سياقه المسكوت عنه، الذي أخفاه أرسطو نفسه من البداية، وأخفاه كلّ من شرح كتاب **(الجدل)** ومنهم ابن رشد. ويتضح أنّ هذا الذي وصفناه هو السياق الحقيقي للسؤال من تنبيه ابن رشد الشديد في **(تهافت التهافت)** قبل أن يدخل في تفصيل النظرة الفلسفية للإله على أنّ هذه النظرة لا يجب إشاعتها والتصريح بها للجمهور، وهي التي تنظر للإله على أنّه عقل محض مفارق. فلا يمكن للعامة أن تعبد عقلاً محضاً



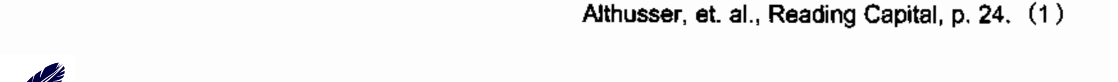
مفارقاً، ولا يمكن أن تتصوره بعقولها لقصورها عن هذا التصور؛ إذ هي في حاجة إلى «تخيل» الإله، وهي لا يمكن أن «تتصوره»؛ أي تعقله.

* * *

يقول ألتوسير عن مشروطيّة السؤال بالنسق الذي ينتجه، وتبعية المشكلة للبناء النظري الذي تُطرح المشكلة من داخله: «إنّ أي موضوع أو مشكلة موضوعة على خط وفي أفق؛ أي في البناء المعين للمجال النظري لتخصص نظري ما، هو موضوع أو مشكلة مرئية... إن الرؤية لا تُعدّ بالتالي فعلاً لذات فردية، تمتلك مَلَكة الرؤية التي تمارسها هذه الذات بانتباه أو بغير انتباه؛ بل إن فعل الرؤية هو فعل [وظيفة] الشروط البنائية...» لحقل نظري ما. «الرؤية بذلك تفقد امتيازها المقدس باعتبارها قراءة إلهية»؛ أي قراءة شفافة تدرك موضوعها وإشكالياتها مباشرة، بل هي بالأحرى «انعكاس للضرورة الداخلية التي تربط موضوعاً أو مشكلة بشروط وجودها، التي تكمن في شروط إنتاجها»[1]. ليس المفكر أو الكاتب، إذاً، هو الذي يرى مشكلةً أو موضوعاً، بل بنية الحقل النظري الذي يعمل فيه المفكر هو الذي يُنتِج من داخله موضوعاته ومشكلاته، بحتمية وضرورة تتجاوزان ذاتية المفكر ووعيه، وهي تعمل على مستوى اللاوعي البنائي للحقل النظري أو للمجال العلمي. وهذه هي نظرية موت المؤلف بعينها، موت المؤلف باعتباره الذات الواعية المنتجة للخطاب، وظهور الخطاب، أو النص، باعتباره مستقلاً عن كاتبه، ينتج من داخله مشكلاته وموضوعاته وأسئلته. هذه الفكرة مفيدة جداً في دراسة الخطاب الفلسفي الأرسطي-الرشدي؛ لأن هذا الخطاب الفلسفي كان واعياً بلاذاتية ولاشخصية الفيلسوف؛ إن الفيلسوف في التقليد الفلسفي الأرسطي-الرشدي لا يكتب فلسفته الخاصة وتأملاته الشخصية؛ بل يكتب

---

(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 24.



الحقيقة؛ إنه مجرد خاضع لمنطق الحقيقة ومكتشف للكليات الكونية المجردة، للنمط الأنطولوجي لوجود الموجودات؛ حيث لا أهمية للفيلسوف ولذاتيته في هذا النسق الأنطولوجي الكوني[1]. هذا هو العلم الأرسطي نفسه، الذي بحذفه للذاتية حذفاً مطلقاً كان شفافاً وشبه واعٍ بالتراتب البنيوي الحتمي لخطاب الوجود الذي ينتجه، وهو ينتجه لا من ذاته بل بالتأمل في طبيعة الموجودات ذاتها. والملاحظ أنّ سبينوزا ينتمي إلى هذا التوجه نفسه.

وأوضح مثال على الكبت الذي يُنتِج حذفاً وتعتيماً هو تأملات ديكارت، التي هي تعتيم على الخطاب الرشدي، بجعله غير منظور وغير مطروح وغير قابل لأن يُرى ولأن يشكّل موضوعاً للمناقشة من الأصل. ولهذا السبب يُقَدِّم ديكارت كتابه لعلماء اللاهوت في جامعة السوربون، تعتيماً على الرشدية، لا بإقامة الحظر عليها كما كانت تفعل الكنيسة طول العصور الوسطى وعصر النهضة؛ بل بتجاهلها وجعلها غير منظورة؛ إخفائها التام بخطاب مُصمَّم من أجل هذا الإخفاء نفسه. لكن نص ديكارت خانه وكشف عن نواياه الحقيقية؛ إذ يذكر ديكارت أن ما يقوم به في كتاب (**التأملات**) هو في اتفاق تام مع قرارات المجمع اللاتيراني الخامس عام (1513م)، الذي حثَّ الفلاسفة على إثبات خلود النفس بالعقل والبرهان؛ والذي أخفاه ديكارت وعتم عليه هو أنّ توصية المجمع اللاتيراني هذه كانت على خلفية حظر النظرية الرشدية في وحدة العقل، والقائلة بفناء النفوس الفردية، وحظر نظرية ازدواجية الحقيقة لدى الرشدية اللاتينية، التي أقرت بعدم إمكان البرهنة على خلود النفس بالعقل، وبقبولها على أساس الإيمان وحده؛ وهنا تدخلت الكنيسة الكاثوليكية، وحظرت نظرية العقل الرشدية ونظرية ازدواجية الحقيقة،

(1) راجع محمد المصباحي في كتابه (دلالات وإشكالات)، في نقده لابن رشد من أجل هذا الملمح نفسه، وكذلك كتابه (الوجه الآخر لحداثة ابن رشد). لكن الغريب أنّ المصباحي يرجع عن هذا النقد في كتابه: من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد، دار الأمان، الرباط، 2006م.



وأوصت الفلاسفة بالبرهنة على خلود النفس بالعقل، وهذا ما فعله ديكارت في تأملاته، دون أن يذكر سياق مواجهة الكنيسة للرشدية.

إن أكبر مكبوت، وأكبر محذوف، وأكبر مسكوت عنه في النص الكانطي هو مذهب وحدة الوجود (Pantheism)، وهي الكلمة غير المذكورة في كتابه **(نقد العقل الخالص)** الذي تبلغ صفحاته في الطبعة الألمانية الأصلية (800) صفحة. لماذا؟ لأنّ الجدل الترانسندنتالي الكانطي، ولاسيما القسم المتعلق بالنقائض الكوزمولوجية (Cosmological Antinomies)، والمثال الأعلى للعقل الخالص (Transcendental Ideal of Pure Reason)، مصمّمان على أساس استبعادهما مذهبَ وحدة الوجود. وينقد كانط مذهباً آخر مختلفاً وهو المذهب التأليهي (theism)، ويقدّمه على أنه هو الميتافيزيقا التقليدية، وعلى أنّه هو المذهب الوحيد في الألوهية، وذلك كي يعتم على المذهب الآخر وهو مذهب وحدة الوجود الذي ينظر إلى الإله على أنّه محايث للعالم لا مفارق له. إنّ النقائض الكوزمولوجية مرتّبة بالصورة التي رسمها كانط كي تستبعد عن قصد مذهب وحدة الوجود، وكذلك نقده للبراهين الثلاثة على وجود الله هو نقده للبراهين المثبتة لوجود الإله المفارق لا الإله المحايث في مذهب وحدة الوجود. وما كبته كانط ظهر ليفرض نفسه بقوة لدى الفلاسفة الألمان التالين؛ إذ كان محور النقاش الذي بدأ بين ياكوبي ومندلسون، وصارت مذاهب المثاليين الألمان مذاهب في وحدة الوجود، ولاسيما مذهبي شيلنغ وهيغل. وما تعرض للكبت والتعتيم والسكوت النسقي المقصود في النص الكانطي انفجر بعد ظهور **(نقد العقل الخالص)** مباشرة[1].

وفي هذا السياق يجب علينا التمييز بين نوعين من الغياب لفيلسوف في نص فيلسوف آخر. النوع الأول هو الغياب السلبي، والنوع الثاني هو الغياب

(1) انظر في ذلك، الفصلين الأخيرين من كتابي: سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة ونقده للميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا، دار رؤية، القاهرة، 2013م.



الإيجابي. الغياب السلبي هو لاسم فيلسوف يريد نص الفيلسوف الآخر استبعاده لرفضه أفكارَه، مثل غياب ابن رشد عن نصوص ديكارت، وغياب سبينوزا عن كتاب كانط (**نقد العقل الخالص**). أمّا الغياب الإيجابي فهو غياب لاسم فيلسوف في نص فيلسوف آخر لا يريد الكشف عن مصادره الحقيقية، مثل غياب ابن رشد عن نصوص سبينوزا، وغياب سبينوزا عن نصوص ماركس كما أثبت ألتوسير. لكن هل مارس ألتوسير نفسه هذه القراءة على تاريخ الفلسفة؟ نعم، لكنّه ألمح إلى غياب سبينوزا عن نص ماركس وحسب، وهو الغياب الإيجابي، لكنّنا نمارس هذه القراءة نفسها للغياب الإيجابي لابن رشد في نص سبينوزا، وفي نص فويرباخ أيضاً، وقراءة للغياب السلبي لابن رشد في النص الديكارتي، وسبينوزا في النص الكانطي. والملاحظ أن ألتوسير نفسه هو الذي قال: إن سبينوزا هو الغائب الأكبر والمكبوت الأعظم في تاريخ الفلسفة، فما بالك بسكوت سبينوزا نفسه عن ابن رشد؟ إن قراءتنا أكثر راديكالية، لأنها لا تكتفي بتحقيق القراءة، التي رسم ألتوسير مجرد خطوطها العريضة في شكل توصية؛ بل تبحث في المكبوت الرشدي في النص السبينوزي، وفي النص الديكارتي والكانطي والفويرباخي أيضاً، سلباً وإيجاباً.

ولأن مذهبي ديكارت وكانط مصممان أساساً للتعتيم على مذهب وحدة الوجود، سواء في صيغته الرشدية (في حالة ديكارت) أم السبينوزية (في حالة كانط)، فإنّ هذا التعتيم لا يجعل مذهب وحدة الوجود خارج النسق الديكارتي أو الكانطي، بمعنى أن هذين النسقين لا يستبعدان وحدة الوجود ولا يلقيانه خارجه؛ بل إن اللامرئية لديهما، بسبب أنهما مصممان أساساً من أجل ألا تصبح وحدة الوجود مرئيّة، داخلة في مذهبيهما ومحايثة لهما[1]، كما لو كان مذهب وحدة الوجود هو العلامة المائية التي لا تظهر على سطح

(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 25.



الورقة مباشرة، بل تظهر باعتبارها طيفاً أو خيالاً. لا يعمل النسق الديكارتي على إلغاء الرشدية بوعي وبمواجهتها باسمها، ولا يعمل النسق الكانطي على إلغاء السبينوزية باعتبارها الآخر المستبعد استبعاداً مُصرَّحاً به؛ بل إن النسق نفسه عند الفحص الدقيق يشفّ عمّا يخفيه بدقة. فالنقائض الكوزمولوجية الكانطية تشفّ عن المذهب الذي تستبعده؛ فالنقيضة الأولى (العالم إما محدود في المكان والزمان/ وإما لامحدود في المكان والزمان) تشف عن المذهب المستبعد: العالم قديم ومحدث في الوقت نفسه، أو قديم بالكل حادث بالأجزاء كما قال ابن رشد، أو هو جوهر لامتناهٍ يحتوي على أحوال متناهية بحسب سبينوزا. والنقيضة الثالثة تقول: «السببية في العالم لها بداية أولى وهي سببية بِحُرية وهي ليست سببية آلية طبيعية/ كل سببية في العالم طبيعية آلية وليست هناك سببية من الحرية»، وهي تشف عن المذهب الرشدي-السبينوزي القائل إن هناك سببية أولى للعالم لكنها ضرورية، فالعالم هو أثر ضروري للعلة الأولى. الملاحظ أن النقيضة الثالثة تقيم مواجهة بين وجود علة أولى للعالم خلقته بإرادة حرة، وعدم وجود مثل هذه العلة الأولى الحرة والقول بسببية حتمية طبيعية وآلية؛ أما المذهب الرشدي-السبينوزي فيتجاوز النقيضين معاً، ويقول بعلة أولى ضرورية هي جزء من سلسلة العلل الضرورية في العالم، الجزء الأول والأساسي لهذه السلسلة. لماذا نجح ابن رشد وسبينوزا في الجمع بين هذين النقيضين أو بالأحرى تجاوزهما؟ لأن كل واحد منهما سبقته اتجاهات متناقضة يناصر الواحد منهما (من الاتجاهات) أحد شقي النقيضة الثالثة.

* * *

يتصف المذهبان الرشدي والسبينوزي بأنهما يشكلان بنية فكرية واحدة. ومهمة القراءة التي نقترحها هنا، وهي المكونة من عناصر ألتوسيرية وفوكوية معاً، هي أولاً الكشف عن هذه البنية الواحدة، ثانياً الكشف عن مقاومة



الفكر الحديث لها، وخاصةً في حالات ديكارت وكانط، ثم معاودة هذه البنية للظهور جزئياً في فلسفة سليمان ميمون، وجزئياً أيضاً في فلسفة هيغل، وبالكامل في فلسفة فويرباخ[1].

---

(1) إن الأطروحة التي أتيناها في هذا الكتاب، والتي سبق لي أن تبنيتها في كتابي (العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا)، والذاهبة إلى الكشف عن الأثر الرشدي غير المباشر في فلاسفة أوربا المحدثين، تتعارض الآن مع عدد من الأطروحات المخالفة، التي بدأت في نيل رضا الكثير من الباحثين، والذاهبة إلى أن ابن رشد لم يكن من مستبقي التنوير، ولم تكن فلسفته العقلانية هي موقظة أوربا العصور الوسطى من ظلامها؛ إذ لا تَعدُّ هذه الأطروحات فلسفة ابن رشد عقلانية بالمعنى الحديث. وأبرز مثال على هذه الأطروحات المخالفة دراسة علي مبروك: (الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رشد إلى ابن خلدون)، مجلة ألف، العدد 16، 1996م، 89-115. وفي العدد نفسه من المجلة ذاتها: أبو زيد، نصر حامد، خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض، 6-35. يبحث علي مبروك عن سبب إخفاق العقلانية الرشدية، ويجدها في الخطاب الرشدي نفسه، وفي أشعرية نظريته في التأويل، وفي حجب التأويل عن العامة، وفي التقيد بالنص الأرسطي، الذي هو نقل يحل محل النقل القرآني الحديثي. لكنني أرى أن علي مبروك قد اعتمد في تقييمه هذا على كتابي ابن رشد (فصل المقال)، و(الكشف عن مناهج الأدلة)، ولم يتعرض للإنجاز الرشدي في شروحه على المنظومة الأرسطية. إن «الفصل» و«الكشف» هما للعامة وفقهائها، ويظهر فيهما ابن رشد المتخفي الذي يتنكر في صورة فقيه، والذي يستر مذهبه الحقيقي الذي لم يُظهره إلا في شروحه الأرسطية. إن تقييم علي مبروك لم يكن مبنياً على نظرة فاحصة لتاريخ الرشدية في الغرب، ولاسيما تاريخها بعد عصر النهضة، وهو التاريخ الذي حاولت تلمس ملامحه في هذا الكتاب.

أما نصر أبو زيد، فهو ينظر إلى الأطروحة الممجدة لابن رشد العقلاني موقظ أوربا من عصورها المظلمة على أنها إيديولوجية تفرضها اللحظة الحاضرة؛ إذ يتم استدعاء صورة متوهمة لابن رشد، ضد صعود السلفية المعاصرة ومركزية الغزالي في الفقه والتصوف. وفي رأي أبو زيد الخطاب الرشدي العقلاني ليس له وجود إلا في أذهان ناشري هذه الإيديولوجيا، وهو يقصد، دون تصريح، عاطف العراقي ومراد وهبة وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري؛ إذ الخطاب الرشدي عند أبو زيد لم يكن =

يقول ألتوسير عن القراءة الأعراضية إنّها: «... تقيم الصلة بين النص الذي تقرؤه ونص آخر مختلف يحضر في هذا النص [الأول] باعتبار غيابه ضرورياً (necessary absence)»[1]. طبَّق ألتوسير هذه القراءة على النص الماركسي، لكنني أقول: إنها أكثر دلالة وإنتاجاً في حالة نصوص الفلاسفة التي قرأتها هنا؛ ذلك لأن النص في المذهب الرشدي-السبينوزي، باعتباره يشكل بنية فكرية واحدة، يشكل الغائب الحاضر في غيابه، في نصوص ديكارت وكانط، بحسب القراءة الأعراضية. ونحن لا نبحث عن نص غائب بالمعنى الحرفي للنص المكون من عبارات أو جُمل؛ بل نبحث عن النص الغائب باعتباره بنية فكرية، أو قُل باعتباره خطاباً بالمعنى الفوكوي.

إن قوة البنية الفكرية الرشدية تظهر في إعادة سبينوزا إنتاجها بالكامل، وبعناصرها الأساسية دون إطارها الأرسطي الأصلي الذي وضعها فيه ابن رشد. هذا الغياب للإطار الأرسطي في مذهب سبينوزا، الذي يعيد إنتاج الرشدية، دليلٌ على قوة البنية الفكرية التي يمثلها مذهب ابن رشد، والتي يمكن إعادة إنتاجها دون إطارها الأرسطي. إن حضور البنية الفكرية الرشدية نفسها في أعمال سبينوزا دون الإطار الأرسطي يدل على أن هذه البنية الفكرية تشكل خطاباً واحداً متماهياً، بصرف النظر عن الإطار المذهبي الذي يظهر فيه؛ إذ إن هذا الخطاب يتجاوز الأرسطية في حالة سبينوزا، ويتخذ معه أشكالاً مختلفة من التعبير وأطراً تصورية أخرى؛ بل ورؤية مختلفة للعالم،

= بالعقلانية التي تخيلها هؤلاء. وردي على أبو زيد أنه اعتمد مثل علي مبروك على «الفصل» و«الكشف» فقط، ففيهما تنازل ابن رشد كثيراً للغزالي، وخاصة في بعض القضايا الكلامية مثل الجسمية والجهة، ومثل حجب التأويل عن العامة، وإلزامهم بالظاهر الحرفي للنص القرآني؛ وفيهما أيضاً استرضى ابن رشد الفقهاء والعامة، وهما ليسا من المؤلفات التي تظهر فيها عقلانية ابن رشد، هذه العقلانية التي لا تظهر إلا بدراسة مفصلة للتهافت ولشروحه على أرسطو، وهو ما حاولت القيام به في هذا الكتاب.

(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 27.



وفي حالة فويرباخ يظهر باعتباره كوزمولوجيا لاأرسطية لكنها تعيد إنتاج الغائية الكوزمولوجية القديمة للأرض دون أن تكون الأرض مركز الكون كما سنرى. لقد تكرر ظهور البنية بكل عناصرها الأساسية في حالة سبينوزا أولاً ثم مع فويرباخ ثانياً.

تُشكل فلسفات ابن رشد وسبينوزا وفويرباخ بنية واحدة؛ لأن في فلسفاتهم أفكاراً مشتركة ترتبط معاً بالعلاقة نفسها، وهي تتمحور حول الألوهية والعالم والإنسان.

1- الألوهية ليست شخصية؛ بل هي مبدأ طبيعي للكون (يظهر ذلك واضحاً في شرح ابن رشد لـ (**السماء والعالم**)، وفي نظريته في المحرك الأول، وفي نقد سبينوزا للنزعة الأنثروبومورفية (Anthropomorphism)، وخاصة في ملحق الجزء الأول من كتابه (**الأخلاق**)).

2- قوة الإله هي قوة الطبيعة (هذه القضية واضحة للغاية في (**تهافت التهافت**) وفي الجزء الأول من (**الأخلاق**).

3- الفاعلية الإلهية تعمل من داخل الطبيعة لا من خارجها؛ لأن الإله نفسه قوّة طبيعية، إنه هو الطبيعة الطابعة (ويظهر هذا واضحاً عند ابن رشد في خروجه عن نظرية أرسطو في المحرك الأول باعتباره علة غائية وحسب، ورسمه لهذا الدور باعتباره علة فاعلة من داخل الطبيعة لا من خارجها؛ ويظهر في قول سبينوزا أن الإله علة محايثة للطبيعة لا علة مفارقة)؛ الإله عندهما ليس إحدى قوى الطبيعة، بل هو قوة الطبيعة ذاتها. الإله والعالم إذاً في رباط داخلي، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الذي يجمع ابن رشد وسبينوزا[1].

---

(1) لاحظ، عندما يقول ابن رشد: إن الإله ليس داخل العالم وليس خارج العالم، أن هذه المقولة يمكن أن تعني أن مفهومي الداخل والخارج لا ينطبقان عليه، ويمكن أن تعني أيضاً أنه هو العالم، فالعالم ليس داخل العالم وليس خارجه.



4- الإنسان جزء من الطبيعة ولا يمثل مملكة داخل مملكة، ما يعني أن حريته لا يمكن أن تكون مضادة للطبيعة؛ بل هي التوافق معها. ويظهر هذا واضحاً في نظرية ابن رشد في القضاء والقدر وفي الحرية الإنسانية، في (**الكشف عن مناهج الأدلة**)، ولدى سبينوزا في الجزأين الثالث والرابع من (**الأخلاق**).

5- ليست هناك ثنائية بين النفس والبدن؛ لأن النفس قوة بدنية، والعقل البشري جزء من العقل الكوني، والخلود هو للعقل البشري الكلي (كما أثبتنا في (**نظرية سبينوزا في أزلية العقل وأصولها الرشدية**).

الإله، إذاً، محايث للعالم والعالم قديم، وهناك تلازم بين الاثنين. قِدَم العالم، وحدة الوجود، موت النفس الفردية، خلود العقل الكلي المشترك بين البشر، استطاعة البشر المشاركة في أزلية العقل الكلي مؤقتاً (الأزلية المؤقتة للفرد في حياته)؛ هذه هي عناصر البنية المشتركة بين ابن رشد وسبينوزا وفويرباخ، على الرغم من اختلاف الإطار الأرسطي لابن رشد، والمادي الطبيعي لسبينوزا، والمثالي الطبيعي لفويرباخ. والذي يجعل هذه العناصر تشكل «بنية» هو الضرورة الداخلية التي تربطها معاً. لقد كشف سبينوزا عن هذه الضرورة الداخلية بمنهجه الهندسي. هذه الأفكار تشكل بنية لأنّ كل فكرة لا تُفهم وحدها بمعزل عن الأخريات، ولأن إثبات الواحدة منها يعني إثبات كل الأخريات، ولأنه لا يمكن تَبنّي فكرة منها وترك الباقي، ولأنها كلها تدعم بعضها بعضاً في نسق دائري. فالعالم لا يمكن أن يكون قديماً إلا إذا كانت فاعلية الإله فيه أزلية ومحايثة وتكون هي ذاتها قوة طبيعية، فلأن قوة الإله هي قوة الطبيعة فإن العالم قديم والإله محايث للعالم وغير منفصل عنه. ولأن الإله بحسب تعريفه هو كلي القدرة (Omnipotent) وكلي الحضور (Omnipresent)، فهو قوة الطبيعة ذاتها؛ لأنها هي وحدها كلية القدرة كلية الحضور؛ إنه يعمل من داخل الطبيعة دائماً لأنه هو الطبيعة، وبذلك، سواء قلنا إلهاً أم طبيعة فكأننا نقول الشيء نفسه (Deus sive Natura)، وهذا هو



مذهب وحدة الوجود قبل أن يتعرض لتفسيرات مادية أو روحية. وإذا كان العالم قديماً فإن النفس الفردية فانية، والأزلية هي للعقل الكلي. هذا على المستوى الأنطولوجي. وعلى المستوى الإبستمولوجي نجد بنية واحدة أيضاً تتأسس في الكشف عن التناقض بين العقل والمخيلة، وبين التفكير الحدسي والتفكير الاستدلالي. وعلى مستوى علاقة العقل بالدين نجد البنية نفسها: الدين للعامة ويستخدم المخيلة، والفلسفة للخاصة وهي عقلية. والأنطولوجي والإبستمولوجي والتأويلي يشكلون بنية مشتركة كبرى.

كان أعداء الرشدية في العصور الوسطى على وعي كامل وعميق بهذه البنية، ولذلك كشفوا في إدانتهم لها عن شيء من هذه البنية كما يتضح من تحريمات أسقف باريس إتيين تومبييه للقضايا الـ (219) سنة (1277م). هذه القضايا تقدم عناصر البنية الفكرية الرشدية التي سوف يتبناها سبينوزا ويعيد إحياءها، والتي سوف يعمل ديكارت وكانط على كبتها والتعتيم عليها. وبالنسبة إلى كانط، إن الجدل الترانسندنتالي لديه مقسم بطريقة تعتم على هذه البنية وعلى ترابط عناصرها وكونها بنية من الأصل، طريقة تعمل على بعثرتها وتشتيتها بين «الأغاليط» و«النقائض» و«الوهم الترانسندنتالي»[1]. في النقائض تتفكك البنية الرشدية السبينوزية فيما يخص العالم وعلاقة الإله به، ويصير قِدَم العالم نقيضاً في النقيضة الأولى، ويتم الجمع بين لاتناهي العالم في الزمان ولاتناهيه في المكان، وهما لا يمكن الجمع بينهما بحسب البنية الأرسطية الرشدية-السبينوزية؛ والألوهية باعتبارها قوة الطبيعة تتفكك في النقيضة الثالثة حيث يقيم كانط المواجهة بين السببية من الحرية والسببية من الحتمية الطبيعية الآلية. وفي النقيضة الرابعة، التي تقيم المواجهة بين وجود موجود ضروري بإطلاق للعالم سواء كان جزءاً منه أم لا، وبين عدم وجود مثل هذا الموجود[2]، يتم الخلط بين المذهب التأليهي ومذهب الدين الطبيعي

(1) Paralogisms, Antinomies, Transcendental Illusion.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A452/B480, ff.



(Deism) في القضية، ذلك لأن القول بموجود ضروري بإطلاق ينقسم إلى نوعين متمايزين: القول بأن هذا الموجود مفارق للعالم والقول بأنّه جزء من هذا العالم، الجزء الأساسي والأول؛ خلط كانط بين المذهبين ليعتم على أهمية مذهب وحدة الوجود القائل إن الموجود الضروري بإطلاق جزء من العالم. وفي «المثال الأعلى للعقل الخالص»[1]؛ حيث ينقد كانط علم اللاهوت العقلي ينقد براهين وجود الله التي تثبت وجود الإله المفارق للعالم بالبراهين الأنطولوجية والكوزمولوجية والثيولوجية، ويختفي الإله المحايث، إله وحدة الوجود، الذي لا نعثر في كتاب كانط على براهين وجوده على الإطلاق. ومن خلف هذا النسق الكانطي المصمم خصيصاً للتعتيم على البنية الفكرية الرشدية-السبينوزية، تظهر هذه البنية نفسها باعتبارها الآخر المُستبعَد، وهي تظهر بالضبط لأنها مُستبعَدة، واستبعادها هو دليل وجودها، ودليل حضورها المكبوت، لكنها لا تظهر إلا للقراءة الأعراضية.

وبناء على ما سبق، إن اختيارنا عنوانَ هذا الكتاب يصير له معنى أوضح: «**ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة**». المرآة سطح عاكس ثنائي الأبعاد، من دون عمق، وهي تقدم صورة عبارة عن انعكاس تبدو ثلاثية الأبعاد لكنها ليست كذلك، فالبعد الثالث في المرآة ليس حقيقياً لأن المرآة ذاتها ثنائية الأبعاد. فأنت لا تستطيع أن تدخل المرآة لتلمس البعد الثالث؛ هذا البعد الذي لا يوجد حقيقة إلا في الواقع الفعلي، ووجوده في المرآة زائف مرآوي. وهذا هو نفسه الذي تقدمه الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى كانط، إنها عاكسة فحسب، عاكسة للفهم الذاتي للفلاسفة المحدثين؛ إنها تقدم لنا هؤلاء الفلاسفة كما قدموا أنفسهم وكما رأوا هم أنفسهم، لكنها لا تقدم البعد الثالث حقيقة، والبعد الثالث الذي يختفي من الفلسفة الحديثة ثنائية الأبعاد هو البعد السبينوزي-الرشدي، المكبوت الأكبر في تاريخ هذه

---

(1) Transcendental Ideal of Pure Reason.



الفلسفة. الفلسفة الحديثة ليست سوى مرآة لذاتها، لا ترى سوى ذاتها وتستبعد آخرها الرشدي-السبينوزي، وكأنها تنفذ تحريمات الكنيسة في العصور الوسطى لكن على المستوى الفلسفي. والمرآة في ذاتها سطح لامع، لكن هذا السطح اللامع لا يمكن إقامته إلا على خلفية سطح معتم، ومن دون السطح المعتم الخلفي لن تكون المرآة مرآة؛ بل سوف تكون سطحاً زجاجياً يكشف ما وراءه. المرآة إذاً هي الزجاج الذي يحجب ما وراءه، ولا يُقَدِّم إلا انعكاساً للذي أمامه، وهذا هو ما تقوم به الفلسفة الحديثة بالضبط؛ إنها تخفي ماوراءها من رشدية وسبينوزية، ولا تقدم إلا ذاتها في ذاتية ونرجسية واضحة.

هذه القراءة الأعراضية هي التي تمكننا من دراسة فلسفات ديكارت وكانط وسليمان ميمون وهيغل وفويرباخ للكشف عن البنية الرشدية-السبينوزية المختفية فيها، سواء كان هذا الاختفاء إيجابياً في حالة سبينوزا مع ابن رشد وفويرباخ مع ابن رشد، وهيغل مع سبينوزا، أم سلبياً في حالة ديكارت وكانط. لقد كان الهدف هو الكشف عن المسكوت عنه في نصوصهم.

* * *

لقد كان سبينوزا هو المثال المفضل في طرح ألتوسير أمثلةً من تاريخ الفلسفة على الفيلسوف الذي تعرض للكبت والسكوت المقصود عنه. يقول ألتوسير: «نحن على ألفة بأمثلة تاريخية كافية، بدءاً بسبينوزا» على المكبوت والمسكوت عنه من الفلاسفة، «حيث عمل الكثيرون بدأب على إقامة حائط حول هؤلاء ودفنهم عميقاً لمصادر نهلوا منها، لكن خوفهم لم يتحمل [الإعلان الصريح عنهم]»[1]. الغريب أن ألتوسير لم يعمل أبداً على تتبع هذه الظاهرة،

---

(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 30.

بالإضافة إلى ما سبق، تناول ألتوسير حجم تأثير فلسفة سبينوزا فيه وفي جيله في:

Althusser, Louis, «The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza», in Warren Montag and Ted Stolze (eds.), The New Spinoza (Minneapolis/London: =



وتتبعتها أنا في كتابي (**سبينوزا ونقد العقل الخالص**)، وفي دراسات هذا الكتاب، التي كشفت عن بنية رشدية كامنة في فلسفته دون أن يصرح سبينوزا باسم ابن رشد عبر كل مؤلفاته. المسكوت عنه، إذاً، يمكن أن يكون من أجل استبعاده كما في حالة استبعاد ديكارت لابن رشد، وكانط لسبينوزا، أو من أجل توريته في حالة التطابق التام معه كما في حالة سبينوزا مع ابن رشد.

لكن عندما نكشف عن البنية الواحدة المشتركة بين ابن رشد وسبينوزا، لا يجب أن نكتفي بمجرد رصدها، ونُقِر حضور هذه البنية دوغماطيقياً؛ بل يجب العثور على أسباب ظهورها في فترتين زمنيتين مختلفتين، وفي إطار فلسفتين مختلفتين: الأرسطية والسبينوزية. المسألة إذاً تتعلق بشروط تكرار ظهور تلك البنية؛ إن تحليل ظاهرة تكرار البنية هو إذاً من أهم عناصر تحليل البنية، وهي شروط تاريخية لاشك، وتتعلق كذلك بالشروط النظرية التي استطاع بها سبينوزا إعادة إنتاج تلك البنية. الشروط إذاً تاريخية ونظرية معاً. لكن الكشف عن القبلي التاريخي، الذي ظهرت على أساسه البنية الفكرية الواحدة في فترات زمنية مختلفة وفي سياقات متنوعة، يخرجنا عن هدف هذا الكتاب، ويدخلنا في التحليل السوسيو-مادي للأفكار الفلسفية، وقد خصصنا لهذا النوع من التحليل دراسة مستقلة.

المهم في الأمر، إذاً، هو هذه البنية الواحدة، بصرف النظر عن مفاهيم التطور التاريخي والتقدم المستمر للعقل والعقلانية، التي ترجع إلى عصر التنوير وإلى فلسفة هيغل. إن تركيزنا على هذه البنية الواحدة يجعلنا نستبعد الرؤية الخطية التقدمية لتاريخ الفلسفة، والموروثة من عصر التنوير ومن هيغل أساساً؛ ذلك لأن الكشف عن هذه البنية هو الكشف عنها لدى فيلسوفين متباعدين زمانياً ومكانياً وثقافياً؛ وليس هناك تطور من الواحد منهما إلى

= University of Minnesota Press, 1997); Althusser, Essays in Self-Criticism. Translated by Grahame Lock (London: New Left Books, 1976), pp. 126, 132-141 passim, 146, 166.



الآخر؛ بل هناك انقطاع، وليس هناك تقدمٌ حدث؛ بل ما حدث هو قطع سبينوزا مع الديكارتية وإعادة إنتاجه للرشدية، فالبنية يعاد إنتاجها كما هي أو على الأقل في عناصرها الأساسية، ولا تعرف التطور الخطي التاريخي، إنها تُستعاد وتُستأنَف ويعاد إحياؤها فقط. وبعد سبينوزا حدث لهذه البنية انقطاع آخر ظهرت بعده في صورة متحولة، لدى سليمان ميمون أولاً ثم لدى هيغل، وأخيراً لدى فويرباخ. فالبنية إما أن تظهر بالكامل وإما أن تختفي بالكامل، أو تظهر في صورة أخرى متحولة (mutated) أو مشوهة (mutilated).

إن النموذج الفكري الجديد دائماً ما تفرض عليه أوضاعه المعاصرة له أن يتم وضعه في الإطار الأقدم نفسه، الذي يستمر في الحضور وفي فرض نفسه على كل جديد، وبذلك يكون غير قابل للتعرف إليه من وراء اللغة القديمة التي تم وضعه فيها. طبق ألتوسير هذا المبدأ على فكر ماركس، الذي حدث أن وضعه ماركس نفسه في لغة هيغلية في كتابات شبابه[1] قبل أن يقطع مع الهيغلية تماماً بعد (1848م)، في حين أن هذا الفكر نفسه أبعد ما يكون عن الفكر الهيغلي، والملاحظ أن ألتوسير قد قدم هذا التحليل كي يتعامل مع الكثير من المصطلحات ذات المنشأ الهيغلي، التي ظلت مستمرة لدى ماركس بعد القطيعة، مثل الاغتراب (/Entäußerung - Entfremdung Alienation - Estrangement) والتموضع (Objectification)[2]. لكنني أطبق هذا التحليل نفسه على موضوع آخر ربما يكون أكثر دلالة على صحة هذا التحليل من مثال ألتوسير المفضل، وهو استمرار ابن رشد في وضع مذهبه الجديد في لغة أرسطية، ما عتم عليه إمكانات انفتاح هذا المذهب الجديد على آفاق لاأرسطية. ويتميز سبينوزا بأنه نجح في وضع ذلك النموذج الفكري الرشدي الجديد في لغة غير أرسطية، وهي لغة طورها سبينوزا بنفسه،

---

(1) Althusser, For Marx. Translated by Ben Brewster (London and New York: Verso, 2005, 1st ed. 1969), pp. 55 ff.

(2) Althusser, et. al., Reading Capital, pp. 231 ff.



تأسست في الأسلوب التصوري المجرد والاستعانة بالمنهج الهندسي. هذا الأسلوب التصوري المجرد، مع ما رافقه من منهج هندسي، هو السبب في اتهام الكثير من المفكرين لسبينوزا بأنه دوغماطيقي. فكيف يكون دوغماطيقياً وهو يُقَدِّم كل أفكاره في نسق استنباطي صارم من البداية إلى النهاية؟ الحقيقة أن سبب الاتهام يكمن في أن سبينوزا قد أخذ يُصدِر الأحكام القطعية في مجال الأنطولوجيا، وهذه طريقة لم يعتدها الفكر الأوربي في عصره؛ وربما كانت هذه الطريقة أثراً لمنهجه الهندسي.

يقول ألتوسير عن القراءة الأعراضية: إنها تكشف عن صمت النص، وعن الانقطاع في موضوعه، الانقطاع الخفي الذي يواريه الاتصال الظاهري للنص. وهذا ما يظهر واضحاً في النص الكانطي. إن الاتصال الظاهري للنص الكانطي هو أثر للبنية المنطقية التي يتبعها كانط، والتي تربط بين أجزاء (**نقد العقل الخالص**)، من استيطيقا ترانسندنتالية إلى تحليلات إلى جدل. هذا الاتصال الذي يحدثه الترابط المنطقي لما أسماه كانط «المنطق الترانسندنتالي» هو الذي يُعتِّم على انقطاع موضوعه؛ أي الميتافيزيقا القديمة التي شتتها كانط وبعثرها على الأغاليط والنقائض والمثل الأعلى الوهمي. إن الصمت وانقطاع الموضوع وتقطيعه وتشتيته وبعثرته هو إفقاده الوحدة العضوية التي تربط أجزاءه. وهذا هو ما يفعله كتاب كانط في الميتافيزيقا القديمة؛ إنه يحطم بنيتها وتماسكها كي يسهل عليه نقدها. لا عجب أن عاود مذهب وحدة الوجود الظهور بعد صدور كتاب كانط مباشرة، وأول من لاحظ ما يفعله كانط من بعثرة غير ملاحظة للميتافيزيقا القديمة، وأن مذهب وحدة الوجود هو البديل الحقيقي الوحيد لنقد كانط للميتافيزيقا والإنقاذ الوحيد لها، هو سليمان ميمون كما سنرى. ومن ثم إن وضوح الأسلوب الكانطي يخفي غموض الموضوع المسكوت عنه؛ ولا يمكن لقراءة بسيطة مباشرة وحرفية للنص أن تكشف معناه؛ لأن معناه الحقيقي مختفٍ بسبب اختفاء أغراضه. يقول ألتوسير في اتفاق تام مع القراءة التي قدّمناها لكانط: «إن القراءة

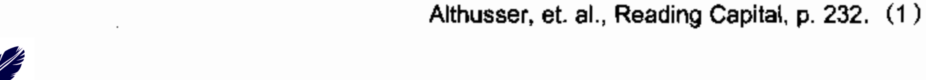


الأعراضية ضرورية كي تجعل من هذه الفجوات قابلة للرؤية، وكي نتعرف من خلف الكلمات المعلنة على خطاب الصمت الذي يفرض المساحات الخالية داخل النص»[1].

❊ ❊ ❊

كثيراً ما يعتقد الفيلسوف أنه يعمل من داخل تراث فلسفي معين، لكنه في الحقيقة يعمل على كسره والخروج عنه دون أن يدري، مثل ابن رشد الذي اعتقد أنه يشرح أرسطو، في حين أنه كان يأتي بنموذج فلسفي جديد، تترابط فيه وحدة الوجود مع قِدَم العالم والتصور العقلي المجرد للألوهية، مع نظرية في النفس والعقل تضع الإنسان في أولوية أنطولوجية؛ هذه العناصر هي ما يشكل مذهباً رشدياً جديداً لم يوجد في النص الأرسطي.

تعمل القراءة الأعراضية وفق أزواج مفاهيمية نقائضية (Antinomial): المفكر فيه/ اللامفكر فيه، الحدود الخارجية للنص/ الحدود الداخلية للنص، النص الظاهري/ النص الباطني، المصرح به/ المسكوت عنه، المُفصَح عنه/ المكبوت، الحضور/ الغياب. هذه الأزواج المفاهيمية النقائضية تفتح النص المغلق على ذاته؛ بل بالأحرى تكشف لنا عن أن النص الظاهر الوضوح هو نص مغلق على ما يسكت عنه؛ وهي تعزل عنه طابعه المكتمل والتام، وتفتحه على ما سكت عنه وكبته في داخله من دون وعي، وتقدمه على أنه نص ناقص يخفي نقصه هذا وراء طابعه الذي يبدو مكتملاً في الظاهر. والحقيقة أن هذه القراءة تختلف عن معالجة النص من حيث احتواؤه على مستوى مستور (esoteric). القراءة الأخيرة تفترض أن المؤلف يخفي معنى يقصد أن يكون سرياً، وذلك باتباعه أسلوباً في التخفي يكشف المعنى الحقيقي المقصود، لكن المستور لمن يعرفه مسبقاً أو لمن يشارك المؤلف



(1) Althusser, et. al., Reading Capital, p. 232.



توجهاته التي يخفيها، أو الذي يستطيع أن يفك شفرة النص المستور أو المستوى المستور من النص الظاهر[1]. لكن القراءة الأعراضية لا تكشف عن آليات في التخفي اتبعها الكاتب عن قصد؛ بل تكشف عن آليات لاواعية في تنظيم مادته وفي تكوين موضوعاته وفي تناوله لها، آليات تعمل على كبت واستبعاد ربما يكون غير واعٍ وغير مقصود من الكاتب نفسه، لخيارات وبدائل أخرى مستبعدة من البداية. وربما تكون هذه الآليات هادفة إلى إخفاء مذهب ما عن وعي الفيلسوف نفسه، وبذلك تكون آلية للرقابة الداخلية التلقائية غير الواعية التي يمارسها الفيلسوف بتلقائية، خافياً عن نفسه أفكاراً وبدائل لا يريد أن تنكشف له صراحة، مثل إخفاء كانط مذهبَ وحدة الوجود في (**نقد العقل الخالص**). لقد سكت ديكارت عن ابن رشد وهو يناقش خلود النفس والعلاقة بين النفس والعقل والبدن، وربما يكون هذا السكوت غير مقصود منه؛ بل يمكن أن يكون بلاوعي من ديكارت نفسه. وسكت كانط عن سبينوزا، بلاوعي أحياناً وبوعي أحياناً أخرى كما أثبتنا في دراستنا (**سبينوزا ونقد العقل الخالص**). إن القراءة المستورة، أو بالأحرى القراءة الكاشفة عن المعنى المستور داخل النص، تكشف عن معنى حقيقي مقصود ستره وإخفاؤه، لكن يعمل المؤلف على توصيله سراً. أما القراءة الأعراضية فهي تكشف عن المعنى المقصود استبعاده وكبته. ومربط الفرس في الحالتين هو المعنى المستور في النص. فإذا كان هذا المعنى المستور هو قصد المؤلف الحقيقي، فهو في حاجة إلى قراءة مستورة (esoteric reading)، أما إذا كان

---

(1) أفضل مثال على هذا النوع من القراءة هو كتاب ليو شتراوس (الاضطهاد وفن الكتابة):

Strauss, Leo Persecution and the Art of Writing. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952).

انظر أيضاً دراسة حديثة لطرق وأغراض تخفي الفلاسفة:

Melzer, Arthur M, Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing (Chicago and London: University of Chicago Press, 2014).



المعنى المستور مستبعداً ومرفوضاً من المؤلف، فهو في حاجة إلى قراءة أعراضية؛ ذلك لأن المعنى عندما يكون مكبوتاً مرفوضاً، فهو يخلق أعراضاً كما أعراض المرض، ويحتاج من أجل كشفه إلى تشخيص أشبه بالتشخيص العلاجي؛ لأنه مُنتِج لأعراض.

حاولت فيما سبق إقامة المماثلة بين القراءة الأعراضية التي مارسها ألتوسير من جهة، والدراسات التي قمت بها في هذا الكتاب. وفيما يأتي أحاول إقامة مماثلة أخرى بين هذه الدراسات نفسها من جهة، وتوجه منهجي في دراسة العلوم الإنسانية وهو منهج فوكو الذي أسماه «أركيولوجيا المعرفة»، والذي وافق على ربطه بالاتجاه البنيوي وعلى النظر إليه على أنه ممارسة للتحليل البنيوي. هذه المماثلة القصد منها المقاربة المنهجية بين ما قمت به من دراسات من جهة، وأقرب المناهج المعاصرة في العلوم الإنسانية والمناسبة لهذه الدراسات من جهة أخرى. لكن الملاحظ أن آلية المماثلة، كما مورست بالفعل، وكما حددها أرسطو وتوسع فيها ابن رشد[1]، كانت بين تصورات عقلية وأمثلة ومثالات حسية، وطرفاها كانا دائماً العقلي والحسي أو الخيالي؛ في حين أن المماثلة التي أقوم بها هنا هي بين دراسات نظرية تم إنجازها بالفعل ومنهج مكتمل لم تتبعه هذه الدراسات بل طُبق على موضوعات أخرى: أعمال ماركس في حالة ألتوسير وقراءته الأعراضية، وخطابات الجنون والطب العيادي والعلوم الإنسانية في حالة فوكو ومنهجه الأركيولوجي. وما يبرر لي المماثلة بين منهج حديث وما قمت به من دراسات هو القرب الشديد بين منهجية فوكو في تحليل الخطاب ونوع القراءة الذي أقدمه في هذا الكتاب.

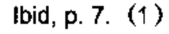
---

(1) انظر، في توظيف ابن رشد للمماثلة، بن أحمد، فؤاد، تمثيلات واستعارات ابن رشد: من منطق البرهان إلى منطق الخطابة، منشورات ضفاف، بيروت/ منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012م. بن أحمد، فؤاد، منزلة التمثيل في فلسفة ابن رشد، منشورات ضفاف، بيروت/ منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014م.



واستباقاً لما سيأتي، وتنبيهاً للقارئ، أقول في البداية: إن المماثلة بين دراسات هذا الكتاب وأركيولوجيا المعرفة الفوكوية ليست تامة ولا يمكن أن تكون تامة؛ ذلك لأن فوكو يرفض عدداً كبيراً من التصورات المنهجية الحاضرة بقوة وبكثرة في دراسات هذا الكتاب، وهي المتمحورة حول منهج التأثير والتأثر، ومنهج الاستمرارات التاريخية المتصلة، وإن كانت خفية، مثل اتصال الرشدية في الفكرين اللاتيني واليهودي في العصور الوسطى وعصر النهضة وحتى مشارف العصر الحديث، وهو الطريق السري الذي انتقلت به أفكار ابن رشد إلى سبينوزا، ومنه إلى سليمان ميمون، ثم إلى المثالية الألمانية، وأخيراً إلى فويرباخ الذي أسميته آخر الرشديين. لكن لا يعني حضور تلك التوجهات المنهجية التاريخية انتفاء القرابة التي سوف أرصدها بين المنهج الأركيولوجي ودراسات هذا الكتاب. وسوف يظل تواجد المنهج التاريخي والتماثلات مع المنهج الأركيولوجي في هذه الدراسات إشكالية في حاجة إلى حل؛ ذلك لأن فوكو قطع بتناقضهما الأصلي واستحالة إمكان التوليف بينهما.

يشير فوكو إلى شيوع الانقطاعات في تاريخ الأفكار(1)، بمعنى أن هذا التاريخ يكشف عن عدم استمرارية وعدم اتصال في خط فكري واحد؛ بل على العكس يشهد حضور فواصل حادة تفصل تاريخاً عن آخر، حيث تشكل هذه الفواصل حقباً معرفية ليس شرطاً فيها أن تكون تراكمية أو تقدمية. وبالتطبيق على موضوعات دراستنا، إن الانقطاعات هي عدم وجود استمرار متواصل في خط واحد مستقيم في المذهب الرشدي السبينوزي. فكما سنرى، إن هذا المذهب الذي يتأسس في وحدة الوجود والتفسير الطبيعي للألوهية، وفناء النفوس الفردية، وخلود النفس العاقلة الكلية خلوداً نوعياً، لم يكن متواصلاً ومُحافظاً عليه ثابتاً ببنائه هذا نفسه؛ كما لم يشهد هذا المذهب


(1) Ibid, p. 7.



تطوراً؛ بل كان يحضر ويغيب في لحظات تاريخية متفرقة تمثلت في لحظة رشدية وأخرى سبينوزية وثالثة فويرباخية. لكننا لا نستطيع إقامة المماثلة الكاملة بين طريقة رصد الانقطاعات الفكرية عند فوكو ودراسات هذا الكتاب، لأن هذه الطريقة داخلة لديه في سياق رفضه التام للمنهج التاريخي، في حين أننا استخدمنا المنهج التاريخي بكثرة، ورصدنا به التأثير والتأثر في رحلة المذهب الرشدي السبينوزي. هذا علاوة على أن ما أسميناه بالمذهب الرشدي السبينوزي لا يمكن قطع صلته بالكامل بتاريخ الفلسفة السابق له؛ إذ إن «إرهاصات» هذا المذهب ظهرت لدى أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ولاسيما بروقلس؛ والمعروف أن فوكو يرفض فكرة الإرهاصات التاريخية التي مهدت لظهور مذهب أو فكرة ما؛ لأن فكرة «الإرهاصة» جزء من المنهج التاريخي الذي يرفضه، والذي نقبله جزئياً.

لكن لنعد إلى فكرة فوكو عن الانقطاع لنأخذ منها كامل دلالاتها بالنسبة إلى موضوعات هذا الكتاب. إنّ الظهور المنقطع المبعثر للمذهب الرشدي السبينوزي يمكن فهمه في سياق ملمح آخر من ملامح المنهج الأركيولوجي الفوكوي: ليس هناك ترقٍّ تدريجي للوعي حتى وصوله إلى اكتماله النهائي؛ ليس هناك تراكم تاريخي للأفكار الفلسفية يجعل الوصول إلى الحقيقة الفلسفية يأتي دائماً في نهاية التَّقَدُّم الفكري؛ ذلك لأنّ المذهب الرشدي السبينوزي المقصود كان تاماً مكتملاً مع ابن رشد، تاماً مكتملاً مع سبينوزا، تاماً مكتملاً مع فويرباخ، وبينهم مذهب هيغل الذي صاغه صياغة مختلفة. كل فيلسوف من هؤلاء يظهر لديه المذهب مكتملاً وفق الشروط الفكرية لعصره: وضع ابن رشد المذهب في إطار أرسطي؛ لأن فلسفة أرسطو كانت في عصر ابن رشد هي العلم اليقيني والإطار النموذجي الأشمل والأعم والأكمل؛ وظهر هذا المذهب نفسه لدى سبينوزا وفق الشروط الفكرية لعصره التي شكلتها النزعة الطبيعية المادية التي ظهرت لدى بيكون وهوبز، مع الإطار التصوّري المجرد الذي يحكمه المنهج الهندسي الاستنباطي؛ إذ كانت



الرياضيات في عصر سبينوزا نموذج العلم اليقيني؛ وهذا المذهب نفسه ظهر لدى فويرباخ وفق الإطار الفلسفي الفويرباخي: ردّ اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا، واختزال الإلهيات إلى الطبيعيات والإنسانيات. ومن ثَمَّ ليست هناك غائيّة في تاريخ هذا المذهب، وليس هناك تقدّم للوعي بمذهب وحدة الوجود؛ هناك فقط ظهور متقطّع ومتكرّر لهذا المذهب في أشكال وصيغ مختلفة، هذه الصيغ المختلفة تُعتِّم على وحدة هذا المذهب لدى ممثليه، لكن عند تحليلها بدقّة، كما فعلنا في هذا الكتاب، تظهر وحدة المذهب الثابتة مثل البنية عبر التاريخ.

والمدهش في الأمر أنّ نظرة فوكو الأركيولوجية البنيوية لتاريخ الفكر متفقة تماماً مع المذهب الرشدي السبينوزي في إلغائها مقولة الوعي ومقولة الذات. في هذه النظرة لا يتم التعامل مع الأفكار على أنّها أفكار وعي واحد، وعي ذات فلسفية تاريخية تمرّ بالتطور وتصل إلى الحقيقة في النهاية بعد أن تتغلب على عناصر إعاقة ظهورها، كما نجد في «فينومينولوجيا الروح» عند هيغل. يلغي فوكو مقولات الذات والوعي والوعي الذاتي والذات التاريخية المتطورة ذاتياً؛ وهذا الإلغاء، كما نلاحظ، هو في اتفاق تام مع مواجهة ابن رشد وسبينوزا وفويرباخ لمفهوم الذات نفسه؛ فقد أنكروا الخلود الفردي، وأنكروا أن يكون الكمال الأقصى للإنسانية فردياً أو ذاتياً، وركّزوا على الكيانات الأكبر التي تشترط الوعي والذات، ونظروا إلى الحقيقة على أنها هي الكل الشامل الذي يشكّل الإنسان جزءاً منه، والإنسان عندهم مشروط بالكل؛ تماماً كما نجد عند فوكو، فالذات في تحليلاته تابعة دائماً للنسق الذي توجد فيه وهي مشروطة به بالكامل؛ بل هي نتاج هذا النسق نفسه؛ وهذا ما يتّفق تماماً مع نظرة ابن رشد وسبينوزا وفويرباخ للشخصية واختفائها التام من عملية التعقل، التي هي عملية موضوعية تماماً وليس للوعي الفردي أيّ دخل فيها. فالعقل الفردي يختفي تماماً داخل العقل الكوني، سواء في عملية التعقل أم على المستوى الأنطولوجي.



كما أنّ إلغاء الزمانية والتطور الخطي التاريخي والانتباه فقط إلى العلاقة السينكرونية (التزامنية) بين عناصر البنية عند فوكو يناظر نظرة ابن رشد وسبينوزا وفويرباخ للكون على أنّه نسق مغلق على ذاته، مكتفٍ بذاته، ومتعين ذاتياً، مشكلاً بنية واحدة لا تعرف التطور وليس بها علاقات زمانية بين عناصرها؛ بل علاقاتها بعناصرها كلّها تزامنية. والاتجاهات المضادة لهذه البنية الفكرية الرشدية السبينوزية الفويرباخية كشفت عن هويتها بوصفها بنية ثابتة عبر التاريخ؛ ذلك لأنّ تحريمات أسقف باريس إتيين تومبييه للقضايا الفلسفية الرشدية سنة (1277م)، وتحريمات المجمع الكنسي اللاتيراني سنة (1513م) للرشدية، وتحريمات حكومات هولندا لفلسفة سبينوزا في أوائل القرن الثامن عشر، والأسباب، التي طُرد من أجلها فويرباخ من الجامعة ومُنع من الانضمام إلى السلك الجامعي طول حياته، تكاد تكون متطابقة. هذه التحريمات والإدانات المتطابقة عبر قرون عديدة لمفكرين مختلفين تؤكّد وحدة البنية الفكرية التي تكشف عنها فلسفاتهم.

كما أنّ هناك تماثلاً آخر نلاحظه في تحليل فوكو للانتظامات الخطابية (Discursive Regularities) ولطرق اكتشافها. يقصد فوكو بالخطاب بنية فكرية مشتركة بين أكثر من علم أو تخصص[1]؛ فخطاب النزعة الطبيعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر على سبيل المثال كان سائداً في الاقتصاد السياسي والتاريخ الطبيعي والقانون وعلم السياسة، والخطاب البيولوجي كان سائداً في علم الأحياء والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم السياسة في القرن التاسع عشر (واتخذ أسماء عديدة منها الداروينية، والداروينية الاجتماعية والسياسية...، إلخ). وفي بحثه عن خطاب سائد منتشر عبر تخصصات عديدة مختلفة، يبحث فوكو عمّا يسميه «القضية» (statement)، وهي ليست قضيّة منطقية؛ بل هي قضية ذات خصوصية معيّنة داخل الخطاب الذي يستهدف الكشف عنه، أو بالأحرى عن حضوره المبعثر وانتشاره بين

(1) *Ibid*, p. 21 ff.



التخصّصات[1]. هذه القضية ظهورها مفاجئ، وغير قابل للتفسير المعتاد داخل العمل، ويمكن أن تُنسى من قِبَل الدارسين والمحللين والمهتمين بالتاريخ السطحي للأفكار ويتمّ تجاهلها؛ وهي حدث لا يمكن تفسيره من داخل العمل نفسه، ولا برده إلى معنى معين مقصود، وهي تفتح مجالاً يسميه فوكو «وجوداً متبقياً» (residual existence)، وهي متفرّدة وقابلة للتكرار وإعادة التفعيل[2]. إذا طبقنا هذا الوصف العام للغاية للخطاب والقضية الخطابية على المذهب الرشدي السبينوزي فسنجد تناسباً مذهلاً يجعلنا نقر بأن هذا المذهب يشكل وحدة وبنية خطابية بالمعنى الفوكوي، لاحتوائه على قضايا خطابية بالمعنى السابق الإشارة إليه. وأبرز مثال على القضايا التي يقصدها فوكو: «الحق لا يضاد الحق». هذه القضية ظهرت لدى ابن رشد في (**فصل المقال**)، وقصد بها أن الحق في الفلسفة لا يضاد الحق في الدين، وظهرت أيضاً لدى سبينوزا بنصّها، في الملحق الذي وضعه لكتابه (**مبادئ الفلسفة الديكارتية**)[3]، وكان يقصد بها المعنى نفسه الذي قصده ابن رشد. كذلك ظهرت قضية سبينوزا الشهيرة «إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء»[4]، في (**تهافت التهافت**) عندما قال ابن رشد: «...النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة... [إن] الترتيب الذي في العقل الذي فينا، فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها...»[5]، ويقول في موضع آخر: «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها»[6]. هذا بالإضافة

---

(1) Ibid, p. 79 ff.

(2) Ibid, p. 88 ff, 118 ff.

(3) Spinoza, «Appendix Containing Metaphysical Thoughts», in Complete Works, p. 201.

(4) Spinoza, Ethics, I, prop. 7.

(5) ابن رشد، تهافت التهافت، طبعة الجابري، ص273.

(6) المصدر نفسه، ص365.



إلى قول ابن رشد في (**تلخيص كتاب النفس**) إن شيئاً من العقل يبقى بعد فناء البدن، وهو الجزء العاقل للمعقولات المفارقة، وهو ما يتطابق مع قول مماثل لسبينوزا في الجزء الخامس من (**الأخلاق**)، كما سنثبت في دراستنا (**نظرية سبينوزا في أزلية العقل وأصولها الرشدية**). فطالما كانت النفس مرتبطة بالبدن فهي فانية بفنائه، وطالما كانت مستقلة عنه في صورة عقل يفكر في المعقولات الأزلية، فهي باقية، وقد ظهرت هذه الأفكار نفسها عند فويرباخ أيضاً كما سنرى.

هذه القضايا المتماثلة، التي تكاد تتكرر حرفياً في حالة سبينوزا مع «الحق لا يضاد الحق»، هي كما وصفها فوكو: نادرة مبعثرة على مساحة تاريخية كبيرة، وتكشف عن بنية فكرية واحدة ومشتركة بين عدد من الفلاسفة المختلفين في خلفياتهم الثقافية والفلسفية؛ لكنها، بعكس نوايا فوكو، تكشف عن احتمال كبير في وجود علاقة التأثير والتأثر بين هؤلاء المفكرين، أو على الأقل تكشف عن أثر ما (trace) لفكر سابق في فكر لاحق. وعلاوة على كلّ ذلك، هي تُنسى دائماً، ثم تُفعَّل من جديد داخل مذهب مختلف، وعلى الرغم من اختلاف المذاهب، تحضر حرفياً في هذه المذاهب المختلفة؛ ولما كان كل مذهب هو الذي ينتجها من ذاته ووفق مبادئه ومقدماته الخاصة، فمعنى هذا أنّ البنية الفكرية المشتركة التي رصدناها تنتجها مذاهب مختلفة ومتنوعة؛ إذ لا ينفي ذلك الأمر وجود اختلاف في المذهب الرشدي، في شكله الخارجي، عن المذهبين السبينوزي والفويرباخي؛ حيث تحضر البنية المشتركة في عمق هذه المذاهب. إن تكرار تلك البنية الفكرية الواحدة عبر مئات السنين يشي بأنها مستقلة عن المذهب الذي تظهر فيه، وأن حضورها طاغٍ يتجاوز اختلاف المذاهب. فبصرف النظر عن اختلاف المذاهب، التي أنتجت تلك القضايا الواحدة، تكشف هذه القضايا عن بنية فكرية واحدة تحكمها مواقف واحدة من الوجود والعقل والألوهية والنفس والخلود. هذه البنية الواحدة المشتركة هي التي تفسر لنا

السبب في أن ليبنتز قد نظر إلى الرشدية على أنها كانت سبينوزية قبل أوانها؛ أي ظهور مصطلح «السبينوزية» (avant la letter)، وهي أيضاً السبب في أننا نجد عبارةً «فويرباخية» لدى ابن رشد في **(الكشف عن مناهج الأدلة)**[1] تكشف عن أنّ صفات الله هي صفات الإنسان الكامل، ما يعني أنّ الله هو انعكاس داخل الوعي البشري لصفات الكمال الإنساني؛ وهي أيضاً السبب في أننا نجد لدى ابن رشد نصوصاً تنقد كانط، وأخرى تشرح سبينوزا. لا يمكن أن نجد نقداً رشدياً لكانط، وشرحاً رشدياً لسبينوزا، إلا بالإقرار ببنية فكرية واحدة مشتركة لا تحكمها العلاقات الزمانية؛ بل هي تزامنية في الأساس. هذه التزامنية هي التي تشكّل الشرط القبلي لإمكان النقد الرشدي لكانط، أو الشرح الرشدي لسبينوزا وفويرباخ الذي قدمناه في هذا الكتاب.



(1) يقول ابن رشد: «وأما الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة، والإرادة والسمع والبصر والكلام». الكشف عن مناهج الأدلة، ص129. ويقول فويرباخ: «...إن موضوع الدين... والذي نسميه بلغتنا الإله، لا يعبّر إلا عن جوهر الإنسان؛ إن الإله ليس سوى ماهية الإنسان مرفوعة إلى مرتبة التأليه».
Feuerbach, Lectures on the Essence of Religion, op.cit, p. 17.





I

إمكان البحث الميتافيزيقي بين ابن رشد وكانط

مقدمة:

يُعرف عن كانطِ (1724-1804م) أنّه من أهمّ ناقدي الميتافيزيقا في تاريخ الفلسفة؛ إذ عمل في كتابه الشهير (**نقد العقل الخالص**) على إثبات أنّ الميتافيزيقا ليست ممكنة علماً، نظراً لما ينطوي عليه البحث الميتافيزيقي من تجاوز للقدرات المعرفية للعقل البشري، ما يدفع هذا العقل إلى التناقضات الذاتية التي أطلق عليها كانط «الجدل الترانسندنتالي». والحقيقة أنّ تبرير البحث الميتافيزيقي كان أحد الموضوعات المهمة التي شغلت ابن رشد (1126-1198م) في شروحاته على أرسطو، وكذلك في أعماله الخاصة مثل (**فصل المقال**) و(**الكشف عن مناهج الأدلة**) و(**تهافت التهافت**)؛ إذ تعامل ابن رشد مع رفض للميتافيزيقا مثيل للرفض الكانطي لها، وهو محاولة الغزالي إثبات تهافت مبحث الميتافيزيقا وبطلان قضاياه الأساسية في كتابه (**تهافت الفلاسفة**)؛ فجاء الرد الرشدي مؤكداً المشروعيةَ المعرفية للبحث الميتافيزيقي، وكان هذا الردّ موضوعاً دائم الظهور عبر كلّ مؤلفات ابن رشد الفلسفية، ولاسيما (**تفسير ما بعد الطبيعة**) و(**جوامع مابعد الطبيعة**). ومن ثم



نحن أمام إنكار كانطي لإمكان البحث الميتافيزيقي في مقابل تبرير رشدي لهذا البحث، ما يشجعنا على القيام بهذه الدراسة المقارنة التي تبحث فيما إذا كان من الممكن أن يصمد التبرير الرشدي للميتافيزيقا أمام النقد الكانطي، وما إذا كان ممكناً أن تشكل النظرية الرشدية في مشروعية الميتافيزيقا نقداً غير مباشر لكانط الذي أنكر أيّ مشروعية لمثل هذا العلم.

وقد قسّمتُ هذه الدراسة إلى أربعة أجزاء. في الجزء الأول تناولت وجه الشبه الوحيد بين كانط وابن رشد المتمثل في نقد كانط للميتافيزيقا من منطلق عدم مشروعية الانتقال من المشروط إلى اللامشروط، ومن عالم الظاهر والخبرة التجريبية إلى عالم الأشياء في ذاتها غير الحاضر أمامنا في حدس حسي، وهو ما يناظر نقد ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد. وفي هذا الجزء أثبت أنّ كانط، على الرغم من هذا التشابه الوحيد في نقد الميتافيزيقا، يستخدمه لرفض كلّ البحث الميتافيزيقي، في حين يستخدمه ابن رشد لرفض نوع واحد فقط من الميتافيزيقا وهو الميتافيزيقا الكلامية الجدلية. وفي الجزء الثاني أتناول كيفية إثبات ابن رشد مشروعيةَ البحث الميتافيزيقي، بتمييزه بين البحث الجدلي والبحث البرهاني فيها، وبكشفه عن كيفية الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وتمييزه لهذا الانتقال عن قياس الغائب على الشاهد. وفي الجزء الثالث أتناول موقع الجدل من البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد وكانط، وأميّز بين الفهم الرشدي والفهم الكانطي للجدل، وأوضح كيف عمل كانط على ردّ كل الميتافيزيقا إلى الجدل ما ساعده على رفضها جملة وتفصيلاً، والتوقف عن الحكم على مسائلها وإنكار علميتها. وفي المقابل أوضح كيف عمل ابن رشد على إدماج المقال الجدلي في صميم البحث الميتافيزيقي، باعتبار هذا المقال مقدّمة ضرورية تزيل الغموض عن المسائل الميتافيزيقية الغامضة بطبيعتها. وفي الجزء الرابع أتناول كيفية تمييز ابن رشد بين البحث الجدلي في الميتافيزيقا والبحث البرهاني، موضحاً الجهة المشروعة لإثبات وجود موضوعات الميتافيزيقا عن طريق تناول

العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود عند ابن رشد وكانط. وفي الخاتمة أركّز كلّ ما توصّل إليه البحث من نتائج.

أولاً- استخدام كانط لنقد قياس الغائب على الشاهد:

إنّ أول ما تقع عليه يد الدارس لفلسفتي كانط وابن رشد هو تشابههما في موقفيهما من الوجود؛ إذ تشتركان في تقسيمه إلى عالم الغيب وعالم الشهادة لدى ابن رشد[1]، وعالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها عند كانط[2]. عالم الغيب إذاً وعالم الأشياء في ذاتها هو العالم الميتافيزيقي عن جدارة. لكنّ الذي يبدو للوهلة الأولى من ثنائيّة واضحة يمكن أن تشي بانفصال العالمين عندهما، يزول سريعاً بإدراك أنّ كانط هو وحده الذي أنكر على المعرفة البشرية قدرتها على الولوج داخل عالم الأشياء في ذاتها، وأنّ ابن رشد وحده هو الذي لديه تبرير إبستمولوجي فلسفي عقلاني ومنطقي، لإمكان معرفة عالم الغيب، أو المجهول بتعبيره. إنّ كانط هو الذي قطع الطريق أمام أيّ إمكانية لمعرفة عالم الأشياء في ذاتها، وفي المقابل يكون إثبات ابن رشد لإمكان معرفة هذا العالم ومن ثم لإمكان البحث الميتافيزيقي رداً رشدياً على كانط. ومهمّتي في هذه الدراسة توضيح كيف فتح ابن رشد المجال الميتافيزيقي أمام المعرفة البشرية، وكيف أثبت قدرة العقل البشري على الوصول إلى علم ميتافيزيقي منضبط ودقيق، وهذا ما يجعلنا نتمكن من توجيه نقد رشدي لكانط الذي سد الطريق أمام إمكان قيام أيّ علم ميتافيزيقي مشروع[3].

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص108-109.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), A236ff/B295ff.

(3) المقصود بالميتافيزيقا في هذه الدراسة هو ميتافيزيقا الوجود، لا ميتافيزيقا الأخلاق التي ذهب كانط إلى أنها هي الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة والمشروعة.



في هذا الجزء من الدراسة سوف نكشف عن وجه التشابه الوحيد بين كانط وابن رشد، وهو الذي يظهر في استخدام كانط نقدَ تطبيق مقولات ملكة الفهم البشري التي ليس لها من انطباق عنده إلا على عالم الظاهر والخبرة التجريبية، على عالم الأشياء في ذاتها، وهو النقد الذي يمثّل الركيزة الأساسية لديه في رفضه إمكانَ قيام الميتافيزيقا علماً مشروعاً. هذا النقد يتطابق مع النقد الرشدي لقياس الغائب على الشاهد. لكنهما، على الرغم من هذا التشابه، يختلفان بعد ذلك في موقفيهما من الميتافيزيقا وعلميتها. فبينما استند كانط في رفضه علميةَ الميتافيزيقا على الاختلاف بين عالم الظاهر والخبرة التجريبية والمقولات البشرية المرتبطة بهما من جهة، وعالم الأشياء في ذاتها من جهة أخرى، فإنّ ابن رشد، بعد أن نراه ينقد قياس الغائب على الشاهد، لا نراه يقدح في صحة الميتافيزيقا؛ بل يثبت لها المشروعية العلمية بمنهج آخر مختلف عن قياس الغائب على الشاهد، وهو منهج الانتقال البرهاني من المعلوم إلى المجهول بعد التيقن من استواء طبيعة الطرفين، الذي ينطوي على توظيف برهان الدليل. ويتمثّل أحد أهداف هذه الدراسة في الكشف عن ذلك المنهج الذي استخدمه ابن رشد لتبرير إمكان قيام الميتافيزيقا علماً.

1- موضوعات الميتافيزيقا التي نقدها كانط:

نظر كانط إلى الميتافيزيقا على أنها هي العلم الذي يتناول ثلاثة موضوعات أساسية: النفس والعالم والألوهية. وأطلق على المباحث الفرعية الثلاثة للميتافيزيقا ثلاثة أسماء، وحدّد لكلّ مبحث فرعيّ قضاياه التي بحث فيها عبر تاريخ الفلسفة: علم النفس العقلي (Rational Psychology)، وهو يبحث في جوهرية النفس وبساطتها وروحيتها وخلودها. وعلم الكوزمولوجيا العقلية (Rational Cosmology)، وهو يبحث في طبيعة العالم من حيث كونه قديماً أو محدثاً، مكوّناً من أجزاء بسيطة أم مركباً، وجوده من علة حرة ذات إرادة أم من حتمية طبيعية، وأخيراً، هل الكائن الضروري بإطلاق هو خارج

العالم أم جزء منه؟ وعلم اللاهوت العقلي (Rational Theology)، وهو الذي يبحث في أدلّة وجود الله التي تتركّز في الدليل الأنطولوجي، والدليل الكوزمولوجي، والدليل الطبيعي اللاهوتي[1].

ذهب كانط في توكيد قطعي إلى أنّ كلّ هذه العلوم الميتافيزيقية غير مشروعة وغير ممكنة[2]، نظراً لأنّ العلم المشروع عنده هو الذي يستند على حدسٍ حسيٍّ وخبرة تجريبية؛ ولمّا كنّا لا نستقبلُ حدساً حسياً لا بالنفس ولا بالعالم باعتباره كُلاً ولا بالألوهية، فقد أخرج كانط هذه الموضوعات من مجال البحث العلمي، وأخرج الميتافيزيقا كلّها من فئة العلوم المشروعة. وفي القسم الثاني من كتابه المسمّى (**الجدل الترانسندنتالي**) (Transcendental Dialectic)، عالج كانط هذه الموضوعات الثلاثة على أنّها توقع العقل البشري في جدل مع نفسه وفي تناقض، وأطلق عليها «الأوهام الترانسندنتالية» (Transcendental Illusions)؛ فالأقيسة التي يتوصل بها العقل الخالص إلى وجود النفس وخصائصها وصفاتها هي عند كانط «أقيسة فاسدة»[3] (Paralogisms)؛ والبراهين التي يتوصّل بها العقل الخالص إلى إثبات طبيعة العالم من حيث القِدَم أو الحدوث، البساطة أو التركيب، الحرية أو الضرورة، وجود أو عدم وجود الكائن الضروري بإطلاق، هي كلّها براهين متناقضة أطلق عليها كانط اسم «النقائض»[4] (Antinomies)؛ والكائن اللامشروط الذي يُعدّ الشارط الأول والنهائي لكلّ الشروط وهو الإله أو

---

(1) Ibid, A334-5/B391-2.

(2) وتتكرّر الكلمات الدالة على عدم المشروعية وعدم الإمكان بالنسبة إلى الميتافيزيقا كثيراً في (نقد العقل الخالص)، وكذلك تتكرّر الكلمات المقابلة مثل «مشروع» و«ممكن»، التي يحصرها كانط في المعرفة التجريبية بعالم الظاهر.
Kant, Critique of Pure Reason, Avii, Axiv, Bxviii, Bxxx, A12/B26.

(3) Ibid, A341/B399.

(4) Ibid, A421/B449.



المثال الأعلى للعقل الخالص (Ideal)، أطلق عليه كانط «المثال الترانسندنتالي»[1] (Transcendental Ideal).

وهكذا اعتمد نقد كانط للميتافيزيقا على عدم مشروعية تطبيق مقولات الفهم البشري على عالم الأشياء في ذاتها، وعلى موضوعات لا نستقبل منها حدوساً حسية، ولا نشكل على أساسها أيّ خبرة تجريبية؛ ذلك لأنّ العلم المشروع عند كانط هو العلم الذي يتم تأسيسه على حدس حسي (الرياضيات) وخبرة تجريبية (الفيزياء)، وقد كان هذان العلمان يشكلان النموذج المُحتذى به في عصر كانط للحكم على علمية أو عدم علمية أيّ بحث آخر؛ فكلّ ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لحدسٍ حسيٍّ أو خبرة تجريبية ليس جديراً بأن يكون موضوعاً علمياً، ومن ثم ليست الميتافيزيقا علمية نظراً لعدم علمية موضوعاتها.

وإلى هذا الحد فحسب، يتّفق كانط مع ابن رشد في نقد قياس الغائب على الشاهد. لكننا، على الرغم من هذا الاتفاق، سنرى كيف أنّ ابن رشد قد أثبت مشروعية البحث الميتافيزيقي ومشروعية موضوعاته، على الرغم من نقده قياسَ الغائب على الشاهد. واستباقاً لما سيأتي بيانه نقول: إنّ قياس الغائب على الشاهد هو من آليات الخطاب الجدلي؛ لأنه يستند على المقدمات المشهورة[2]، ولمّا كان القياس المعتمد على الشاهد لمعرفة الغائب يستند في الحقيقة على المشهور (لأن الشاهد في هذا القياس في حكم المشهور لا في حكم البيِّن الواضح بنفسه) فإنّ قياس الغائب على الشاهد هو قياس جدلي بالدرجة الأولى، ولهذا رفضه ابن رشد في سبيل قياس آخر برهاني في مجال الميتافيزيقا.

---

(1) Ibid, A572/B600.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص116. ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م، ص32، 36-38.



لقد ردّ كانط الميتافيزيقا كلّها إلى الجدل، ونظر إلى منهجيتها في التفكير على أنّها أقيسة فاسدة ونقائض وأوهام ترانسندنتالية. وسوف نرى فيما يأتي كيف أنّ ابن رشد قد تناول العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل، وكيف قدم حلولاً عديدة لمشكلة الخلط بينهما، وحاول فضّ الاشتباك بينهما، وحدّد لكلّ خطاب مجاله الخاص. فلم يكن ابن رشد فاصلاً للمقال الديني عن المقال الفلسفي فحسب؛ بل كان فاصلاً للمقال الجدلي عن المقال البرهاني في مجال البحث الميتافيزيقي أيضاً.

على الرغم من أنه يشترك مع ابن رشد في نقد قياس الغائب على الشاهد، يستخدم كانط هذا النقد لرفض البحث الميتافيزيقي كلّه وكلّ علوم الميتافيزيقا الثلاثة، من حيث إنّها تستند كلها على هذا النوع من القياس. أما ابن رشد فهو يستخدم هذا النقد في حدود خاصة للغاية؛ فهو لا يرفض به كلّ البحث الميتافيزيقي؛ بل يرفض نوعاً معيّناً منه وهو الذي ينتقل من الوجود الذي تفهمه النفس إلى الوجود خارج النفس، أو الذي يقيس الوجود خارج النفس على تخيّل النفس لهذا الوجود؛ ففي **(تهافت التهافت)** يرفض ابن رشد أن يكون العالم متناهياً في الزمان، مرجعاً هذا الاعتقاد إلى أنّ النفس تتصور أن ما وقع في الماضي انقضى، وما ينقضي متناهٍ بالضرورة، وما تناهى له بالضرورة بداية[1]. كما يرفض في الكتاب نفسه أيضاً قياس الإرادة الإلهية

(1) في معرض نقد ابن رشد لفكرة حدوث العالم عند الغزالي، بناءً على أن ما حدث في الماضي متناهٍ، وأن له بداية في الماضي، يقول: «والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة. ولما لم يكن شيء مما (= تصوره النفس) وقع في الماضي (لا) يُتصور في النفس إلا متناهياً، ظُن أن كل ما وقع في الماضي (وقوعاً فعلياً) أن هكذا طباعه خارج النفس»؛ أي متناهٍ. ومعنى هذا أنّ النفس -وابن رشد يقصد بها الفكر الإنساني- تعتقد في أن كل ما حدث في الماضي فهو حادث لأن ما حدث في الماضي له بداية في تصوّر النفس له. تهافت التهافت، تحقيق أحمد محفوظ، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات



التي في الغائب على الإرادة الإنسانية التي في الشاهد. وفي (**الضميمة في العلم الإلهي**)، وكذلك في (**التهافت**) يرفض أن يكون في العلم الإلهي كليّ وجزئي قياساً على العلم الذي في الشاهد، وهو العلم الإنساني[1].

= الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص130. وما يهمّنا في هذا النص العبارة الأولى منه، التي تنكر أن يكون كل ما تتصوره النفس في ذاتها على هيئة موجود خارج النفس وعلى الحقيقة على هذه الهيئة نفسها؛ ذلك لأن موقف ابن رشد هنا مشابه لنقد كانط لفكرة لا تناهي العالم من حيث المكان والزمان بناءً على لا تناهيهما في النفس، أو في ملكة الفهم بتعبير كانط. فقد اكتشف كانط في (الاستيطيقا الترانسندنتالية) أنّ المكان والزمان لامتناهيان بالنسبة إلى الوعي الإنساني وحسب، وفي (الجدل الترانسندنتالي) أوضح أن لا تناهي المكان والزمان في الوعي لا يعني أنهما لامتناهيان في الحقيقة (نقد لقياس الغائب الأنطولوجي على الشاهد الإبستمولوجي)؛ فالوجود في الفكر عند كانط يختلف عن الوجود خارج الفكر؛ ذلك لأنّ المعرفة البشرية لا تعرف إلا الظاهر، وما تدركه في الظاهر بحسب شروطها القبلية في المعرفة لا ينطبق على الشيء في ذاته. فكلّ ما يدركه الوعي الإنساني هو عالم الظاهر بحسب الشروط الذاتية للمعرفة الإنسانية، وليس من حقنا أن نمتد بما هو شرط ذاتي لمعرفة الظاهر إلى معرفة عالم الأشياء في ذاتها لأنّها هي الغائب الذي لا يستقبل الوعي الإنساني منه أية حدوس حسية أو خبرة تجريبية. إنّ نقد ابن رشد السابق للغزالي ونقد كانط للتوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم في معرفة الشيء في ذاته متشابهان لأنّهما يندرجان معاً تحت قياس الغائب (الذي هو عالم الأشياء في ذاتها) على الشاهد (الذي هو عالم الظاهر)، ونقد لأخذ الشروط الذاتية الإنسانية للمعرفة على أنّها شروط للأشياء في ذاتها. لكنّ الشاهد الذي يقاس عليه هذا الغائب عند ابن رشد في النص السابق ليس هو الشاهد المحسوس في العالم الواقعي المشاهد، بل هو شاهد النفس، أو الوعي الإنساني بالتعبير الكانطي؛ أي ما تتصوّره النفس باعتباره شاهداً بحسب قدراتها وشروطها المعرفية الذاتية. لقد أوضح لنا النص الرشدي السابق أن لديه جانباً آخر لنقد قياس الغائب على الشاهد، أكثر اتفاقاً مع النقد الكانطي؛ لأن الشاهد الذي يرفض ابن رشد قياس الغائب عليه هنا هو شاهد النفس الإنسانية، أي ما تتصوره النفس في ذاتها والذي لا يمكن أن يقاس عليه ما هو موجود حقيقة خارجها. فالنقد الكانطي أيضاً يتركز حول عدم إمكان توسيع الإبستمولوجي كي يستوعب الأنطولوجي.

(1) ابن رشد، ضميمة في العلم الإلهي، في» ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين =



وبخصوص الإرادة أيضاً، هو يرفض تأخر الإرادة عن المراد وعن الفعل بالنسبة إلى إرادة الإله قياساً على الإرادة التي في الشاهد، وهي الإرادة الإنسانية[1]. ابن رشد إذاً يوظف نقد قياس الغائب على الشاهد لرفض نوع واحد فقط من الميتافيزيقا، وهو الميتافيزيقا الكلامية، والأشعرية منها على وجه الخصوص، وينظر إلى الميتافيزيقا الكلامية هذه على أنها تدخل في باب الجدل وفي الخطاب الجدلي. وفي المقابل يدافع ابن رشد عن ميتافيزيقا أخرى هي الميتافيزيقا البرهانية، وهي ميتافيزيقا أرسطو مع تطوير ابن رشد لها وإكماله إياها. وفي مقابل التمييز الرشدي بين الميتافيزيقا الكلامية الجدلية والميتافيزيقا البرهانية، حكم كانط على كل بحث ميتافيزيقي بأنه جدل، وأنكر على الميتافيزيقا أن تكون برهانية، وبذلك سحب منها صفة العلمية.

2- الميتافيزيقا التي نقدها كانط هي الميتافيزيقا الجدلية:

والسؤال هنا هو: كيف حوَّل كانط الميتافيزيقا كلّها إلى جدل؟ (وذلك كي يسحب منها كلّ صفة علمية). يتمثّل هذا التحويل في أنه ركّز في نقده للميتافيزيقا على نوع واحد فقط منها، وسكت عن باقي الأنواع الأخرى. هذا النوع الذي تناوله كانط بالنقد هو النوع الجدلي عن جدارة، وهذا ما سهّل عليه وضع براهين علم النفس العقلي في صورة أقيسة فاسدة، وبراهين الكوزمولوجيا العقلية في صورة نقائض، وبراهين وجود الله على أنّها ترتكب مغالطة إثبات وجود الشيء من مجرد فكرته[2]؛ ذلك لأنّ براهين علم النفس العقلي فاسدة بالفعل طالما كان هذا العلم يثبت نفساً مفارقة للبدن، بسيطة وروحية وتشكّل جوهراً قائماً بذاته وخالدة. وما سكت عنه كانط هو مذهب

= الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م، ص128-129.

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص112.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A336-8/B393-6.



ميتافيزيقي آخر في النفس يعالجها على أنها ليست مفارقة للبدن بل مرتبطة به وتشكل معه وحدة واحدة، وتموت بموته وليست أبداً جوهراً مستقلاً عن البدن في أفعالها. هذه الميتافيزيقا المختلفة في النفس هي الميتافيزيقا الأرسطية-الرشدية-السبينوزية التي استبعدها كانط من نقده وسكت عنها عن قصد، وهذا بسبب اختياره أكثر مذاهب ميتافيزيقا النفس جدلية كي يثبت جدلية الميتافيزيقا كلها.

وكذلك نجح كانط في تقديم علم الكوزمولوجيا العقلية على أنه متناقض مع ذاته ووضع براهينه في صورة نقائض مواجهة بعضها لبعض، وأطلق عليها اسم «النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص» (The Cosmological Antinomies of Pure Reason). وما مكّنه من وضع هذه البراهين في صورة نقائض أنه اختار أكثر الأفكار نقائضية في تاريخ الفلسفة: الحدوث والقِدَم، البساطة والتركيب في طبيعة العالم، الحرية والضرورة، وجود أو عدم وجود الكائن الضروري بإطلاق[1]، واستبعد تماماً الحلول الوسطى المقدمة لهذه النقائض وأبرزها حلول ابن رشد نفسه. والدليل على أنه اختار الشكل النقائضي لوضع إشكالية القِدَم والحدوث أنه عالج هذه الإشكالية على أنها تخص الزمان والمكان[2]، ومعالجتها من هذه الجهة يوقع حتماً في التناقض

(1) Ibid, A409ff/B436ff.

(2) يذهب كانط في نقده لنقيض القضية القائل بأنّ العالم لامتناهٍ ولا محدود إلى أن هذا الموقف غير مشروع؛ صحيح أنّ حد العالم غير معطى في الحدس الحسي، ومن ثَمَّ غير موجود تجريبياً، إلا أننا لا نستطيع أن ننظر إليه على أنه كذلك بطريقة مطلقة؛ أي إنّ عدم وجود حدّ للعالم تجريبياً وإبستمولوجياً لا يعني أن العالم غير محدود في ذاته أنطولوجياً. (A521/B549) ونلاحظ هنا استخدامه نقدَ قياس الغائب على الشاهد؛ ذلك الذي يتحول على يديه من مجرد قياس إلى توسيع مقولات ومبادئ ملكة الفهم القبلية إلى البحث في ما يتجاوز الخبرة التجريبية. هذا بالإضافة إلى أن كانط يوسع من نقده ويمتد به إلى كل الميتافيزيقا بكل أنواعها، المثبتة لتناهي العالم والمثبتة للاتناهيه في الوقت نفسه، في حين أن ابن رشد نقد فكرة الحدوث فقط =

الجدلي، في حين أن هذه الإشكالية لا تحل إلا باستبعاد الزمان والمكان واللجوء إلى الحركة وحدها كما فعل ابن رشد. فقد رأى ابن رشد أن السبيل الوحيد للفصل في إشكالية القِدَم والحدوث هو الحركة، وذهب إلى أن العالم قديم بحركة السماء القديمة، حادث بالحركات الجزئية الحادثة[1]. حل النقيضة، إذاً، هو التوسط فيها والقول كما قال ابن رشد بالقِدَم بالكل والحدوث بالجزء، وكذلك بالقِدَم واللاتناهي من جهة الحركة، والتناهي من جهة المكان. وهو المذهب الذي سكت عنه كانط واستبعده عن قصد كي يتمكن من إبراز التناقض في أكثر المذاهب الميتافيزيقية تناقضاً.

وكذلك فعل كانط في النقيضة الثالثة التي قدمها في صورة برهانين متناقضين على سببية تفعل بحرية وسببية تفعل بالضرورة الطبيعية المطلقة[2]. وكان قصده في ذلك هو مواجهة مذهب الخلق بالمذهب الدهري الذي يقول إن الطبيعة تُسيِّر نفسها بنفسها في حتمية، وأنه ليست هناك إرادة حرة تفعل فيها. لكن كانط أضمر هنا سؤالاً يقول: كيف يمكن أن نفهم فاعلية الإله وسببيته إذا كان هناك هذا التناقض بين نوعي السببية: سببية الحرية وسببية الضرورة الطبيعية؟ إن كانط يشير بذلك ومن طرف خفي إلى الصراع الفلسفي حول الطبيعة الحقيقية للفعل الإلهي: أَهو حتمي تماماً أم يسير وفق إرادة حرة؟ والذي غاب عن كانط في هذه النقيضة أن فاعلية الإله لا يمكن قياسها على الحرية الإنسانية ولا على الضرورة الطبيعية. وفي هذا السياق يظهر لنا ابن رشد وحله لهذه الإشكالية الذي قدمه في (**تهافت التهافت**)؛ إذ بعد أن ميّز بين

= ودافع عن القدم. إنّ نقد قياس الغائب على الشاهد نفسه يستخدمه ابن رشد لإثبات القِدَم ونقد الحدوث، ويستخدمه كانط لرفض إمكانية الفصل من الأساس بين القِدَم والحدوث؛ أي إن كانط يستخدم نقد قياس الغائب على الشاهد؛ لكن الشاهد الذي يرفض قياس الغائب عليه هو الشروط القبلية الذاتية للمعرفة البشرية.

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص165، 169.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A444ff/B472ff.



نوعين من الفاعل: الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبيعة (الفاعل بالإرادة هو مثل الإنسان يبني بيتاً، والفاعل بالطبيعة هو مثل النار تحرق)، تساءل عن حقيقة الإله باعتباره فاعلاً: أهو فاعل بالإرادة أم هو فاعل بالطبيعة؟ هذه هي النقيضة الكانطية الثالثة بالضبط؛ فالقضية فيها تشير إلى الإله باعتباره فاعلاً بالإرادة الحرة المقاسة على الإرادة الإنسانية غير الخاضعة للحتمية الطبيعية، ونقيض القضية يشير إلى الفعل الإلهي باعتباره حتمياً وباعتباره هو نفسه قانون الطبيعة الضروري؛ أي إنّ هذه النقيضة الثالثة تشير إلى التناقض في فهم فعل الله بين فهمه فاعلاً بالإرادة وفاعلاً بالطبيعة، الذي أبرزه ابن رشد. اكتفى كانط بوضع النقيضة هكذا وبتلك الصورة النقائضية، وما غاب عنه أنه عندما وضع الفعل الإلهي في هذه الصورة النقائضية كان يقيسه على فعل الإنسان وفعل الطبيعة، ويكون كانط بذلك قد وقع في قياس الغائب على الشاهد، وكأنه قال: فعل الله إما أن يكون مثل الفعل الإنساني حراً غير خاضع لحتمية وضرورة الطبيعة، وإما أن يكون طبيعياً حتمياً مثل القانوّن الطبيعي. أما ابن رشد فنراه يتوسط في نظريته في الفعل الإلهي بين الفعل بالإرادة والفعل بالطبيعة، ويرفض أن تقاس الإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية وعلى الفعل الطبيعي على السواء، ويذهب إلى أن الإرادة الإلهية لا هي هذه ولا هي تلك؛ بل هي إرادة مختلفة لا تشترك مع الإرادة الإنسانية إلا في الاسم[1]؛ ذلك لأن الفعل الإلهي حتمي وضروري ولا يمكن تغييره مثله مثل الفعل الطبيعي، لكنه، في الوقت نفسه، عن حكمة وتدبير وإرادة وضعت للطبيعة قانونها، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. وهكذا نجح ابن رشد في تفادي إشكاليات النقيضة الكانطية الثالثة.

3- تعامُل كانط مع موضوعات الميتافيزيقا على أنها أوهام ترانسندنتالية:

يُعرِّف كانط الوهم الترانسندنتالي بأنّه ذلك النزوع، الذي يفسره على أنه

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص138، 140-141.



طبيعي متأصل في العقل البشري، لأخذ المطلب المنطقي بضرورة وجود وحدة تامة في الفكر على أنه مطلب أنطولوجي بضرورة وجود هذه الوحدة نفسها في الأشياء ذاتها بمعزل عما إذا كانت هذه الوحدة معطاة في الخبرة التجريبية أم لا[1]؛ أي إنّ الوهم الترانسندنتالي عند كانط هو نتيجة قياس الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو الشروط الذاتية للمعرفة البشرية؛ هذا القياس في حد ذاته يفسّره كانط أولاً على أنّه مغالطة (Fallacy)، وثانياً على أنّه توسيع غير مشروع للشرط الذاتي للمعرفة كي يستوعب الضرورة الأنطولوجية للوجود؛ أي إنّ التوسيع اللامشروع عنده هو، في حد ذاته، مغالطة في أخذ الشرط الذاتي للمعرفة (Subjective Condition) على أنّه ضرورة أنطولوجية (Ontological Necessity).

لكن، أَطبّق كانط نقده لقياس الغائب على الشاهد على وجه صحيح أم أخطأ في تطبيقه؟ أظنّ أنه بالغ في تطبيقه؛ ذلك لأنه سلم منذ البداية بأن شرط المعرفة يجب أن يكون خاصاً بالذات العارفة وحدها، وبذلك فصل بينه وبين الضرورة الأنطولوجية. صحيح أنّ ابن رشد قد مارس نقداً شبيهاً بذلك[2]، إلا أنّه لم يفصل بين الشرط الإبستمولوجي والضرورة الأنطولوجية

---

(1) Kant, Critique of Pure Reason, (A297/B354).

(2) يقول ابن رشد، حول مواضع السفسطائيين التي هي أساليبهم في تضليل المخاطب وإفحام الخصم، إنّها سبعة مواضع مغلطة، وأهمها بالنسبة إلى موضوعنا اثنان: «أحدها: إجراء ما بالعرض مجرى ما بالذات، والثاني: أخذ المقيد مطلقاً بأن يؤخذ ما سبيله أن يصدق مقيداً فقط على أنه صادق بإطلاق...». ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، وزارة الثقافة، القاهرة، 1972م، ص27. أخذ المقيد مطلقاً يشبه قياس الغائب على الشاهد؛ لأن هذا القياس يتضمن تطبيق شروط الشاهد التي هي مقيدة وخاصة به وحده على الغائب الذي لا نعرف ما إذا كان مقيّداً بشروط تقيد الشاهد أم لا. يناظر هذا الموضع عند كانط أخذ شروط المشروط على أنّها شروط اللامشروط، مثل النظر إلى النفس على أنها جوهر بسيط روحي وذات هوية واحدة قياساً على المشروط الذي هو الأنا أفكر وطبيعته الإبستمولوجية؛ كما =



كما فعل كانط، ولم ينكر على المعرفة البشرية إمكان إدراكها الحقائق الأنطولوجية العليا للأشياء.

وقد كان كانط متناقضاً مع نفسه فيما يخص نظريته في الوهم الترانسندنتالي؛ ذلك لأنّه أنكر في نقده للكوزمولوجيا العقلية إمكان توصل العقل الخالص إلى تصور ترانسندنتالي للعالم باعتباره كلاً، على أساس أنّ العالم في كليّته غير خاضع للحدس الحسي وغير معطىً باعتباره كلاً للخبرة التجريبية[1]، لكنّه يعود في الأجزاء الأخيرة من **(نقد العقل الخالص)** ليؤكد أنّ وحدة المعرفة ليست ممكنة إلا بناءً على افتراضنا لوحدة نسقية ترانسندنتالية للطبيعة؛ فليس هناك فرق بين ما أطلق عليه «العالم باعتباره كلاً مكتملاً مكتفياً بذاته»، الذي وصفه بأنّه وهم ترانسندنتالي من جهة، وبين «الطبيعة باعتبارها وحدة نسقية ترانسندنتالية». يقول كانط عن هذه الوحدة: «من الصعب بالتأكيد أن نفهم كيفية ضرورة وجود مبدأ منطقي يضفي به العقل وحدة على القواعد [المنظمة للمعرفة البشرية] إلا إذا افترضنا أيضاً مبدأً ترانسندنتالياً تكون به تلك الوحدة النسقية مفترضة قبلياً باعتبارها متضمنة في الموضوعات... فكي نضمن محكاً تجريبياً [للحقيقة] ليس أمامنا من خيار سوى افتراض الوحدة النسقية للطبيعة باعتبارها صادقة موضوعياً وضرورية»[2]. ومعنى هذا أن كانط الذي سبق أن أنكر إمكان التفكير

= أنّ كلّ ما يقوله كانط عن انقسام علوم النفس والكوزمولوجيا واللاهوت، بحسب مقولات الكم والكيف والعلاقة والجهة، هو من النوع نفسه. كلّ الفرق أن كانط يطلق على القياس الميتافيزيقي أنّه توسيع غير مشروع، والتوسيع هو توسيع لشروط المقيد على المطلق.

ولأن الاستدلال الميتافيزيقي يتضمّن الحكم على الغائب بالشاهد، ولأن هذا الحكم عند القدماء، وابن رشد خاصةً، هو في حقيقته جدل، فلهذا السبب يطلق كانط على الاستدلالات الميتافيزيقية «الجدل الترانسندنتالي».

(1) Ibid, A484/B512.

(2) Ibid, A651/B679.



المشروع في العالم باعتباره كلاً (complete whole) في (**النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص**)، عاد في الجزء المعنون «المبدأ التنظيمي للعقل الخالص بالنظر إلى الأفكار الكوزمولوجية»[1] ليعلن عن ضرورة افتراض وحدة نسقية للطبيعة (Systematic Unity of Nature). صحيح أنه قَبِل الطبيعة باعتبارها كلاً نسقياً على سبيل الافتراض الضروري لاكتمال المعرفة البشرية بالطبيعة ولإضفاء الوحدة والنسقية على المعرفة البشرية ذاتها، إلا أنّ نقده لوجود هذه الوحدة النسقية، بوصفها حقيقة أنطولوجية قائمة خارج المعرفة البشرية، يهدم الافتراض نفسه، وكأنه يقول: «فَكِّر في الطبيعة كما لو أنها تشكل وحدة نسقية»، على سبيل الافتراض النظري البحت غير المدعم بأساس أنطولوجي، لأنه سبق أن قطع الطريق أمام أي بحث أنطولوجي في حقيقة العالم في ذاته. إن كانط لا يهمه ما إذا كان في العالم وحدة نسقية أم لا، كل ما يهمه أن تكون هذه الوحدة النسقيّة في المعرفة البشرية وحسب، بصرف النظر عن وجودها أو عدم وجودها في الواقع الأنطولوجي الحقيقي. لقد سبق لكانط أن أعلن أن التفكير في العالم باعتباره كلاً هو وهم ترانسندنتالي، لكنّه عاد ليقول: إنّ الوحدة النسقية للطبيعة يجب افتراضها باعتبارها مبدأ قبلياً ترانسندنتالياً لضمان حقيقة المعرفة.

وقد كان مبرّر كانط في هذا التناقض الذي وقع فيه هو نظريّته في التمييز بين الاستعمال الإنشائي (Constitutive Employment) والاستعمال التنظيمي (Regulative Employment) لأفكار العقل الخالص، وكذلك نظريته في التمييز بين الواقعية الترانسندنتالية (Transcendental Realism) والمثالية الترانسندنتالية (Transcendental Idealism). ففيما يخصّ التمييز الأول بين الاستعمالين الإنشائي والتنظيمي لأفكار العقل الخالص، ذهب كانط إلى رفض الاستعمال الإنشائي لها إذا كانت ستوظف باعتبارها أفكاراً تتّصف

---

(1) Ibid, A508/B536.



بالواقعية الأنطولوجية، أو تعبر عن واقع ترانسندنتالي؛ أي ميتافيزيقي[1]. فالعقل البشري لا يمكنه، بحسب قدراته القبلية المتأصلة فيه، الفصل في الطبيعة الحقة للعالم، ولا يمكنه الفصل في طبيعة النفس الإنسانية ولا حقيقة الإله وعلاقته بالعالم ونمط فعله في هذا العالم. وعندما يحاول العقل البشري البحث في هذه المسائل يقع في التناقض ضرورة ولا يصل إلى أيّ يقين أبداً. وهذا هو الاستعمال الإنشائي لأفكار العقل الخالص؛ أي استعمالها لإنشاء أو تأسيس معرفة بالأشياء في ذاتها. أما الاستعمال الآخر الذي قبله كانط لأفكار العقل الخالص فهو الاستعمال التنظيمي؛ أي استخدامها لإضفاء الوحدة والنسقية على المعرفة البشرية وحسب. فلما كانت المعرفة البشرية في حاجة إلى تصور عن الوحدة التامة الكاملة لمجمل عمليات التفكير، فإن تصوراً عن «الأنا أفكر» (Cogito) ضروري لهذه المعرفة، وليس التصور الميتافيزيقي عن النفس باعتبارها الجوهر الروحي البسيط. ولما كانت المعرفة البشرية في حاجة إلى النظر إلى الطبيعة على أنها كل نسقي مكتفٍ بذاته وكامل داخل ذاته، وذلك كي تستقيم عملية التفكير فيها، فعلى المفكر، بحسب كانط، أخذ هذه النظرة للطبيعة كما لو كانت صحيحة؛ أي باعتبارها افتراضاً نظرياً وحسب[2]. ولما كانت المعرفة في حاجة إلى فكرة الإله باعتباره العلة الحرة الخالقة للعالم كي تستطيع تفسير أصل هذا العالم وكيفية نشأته، على المفكر، بحسب كانط، افتراض مثل هذه الفكرة أيضاً، كما لو كانت حقيقية[3]. وهذا هو الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل الخالص كما وصفه كانط.

وليس هذا تناقض كانط الوحيد في فلسفته كلها؛ ذلك لأنه عامل أفكار النفس والعالم والإله في (**نقد العقل الخالص**) على أنها أوهام ترانسندنتالية، ثم عاد في (**نقد العقل العملي**) ليقبلها باعتبارها مسلمات للفعل الأخلاقي

---

(1) Ibid, A643/B671.

(2) Ibid, A509, A517-518/B545-546, B537

(3) Ibid, A617-618/B645-646.



العملي، وكان لسان حاله يقول: «افعل كما لو أن الإنسان حر، وكما لو أن هناك مملكة للغايات، وكما لو أن هناك مُشرِّعاً أخلاقياً للكون»[1]. فكيف يصف كانط أفكار الحرية وعالم الغايات النهائية والألوهية في (**نقد العقل الخالص**) بأنها أوهام، ثم يقبلها في (**نقد العقل العملي**) باعتبارها مسلمات للعقل العملي الأخلاقي؟ إما أن يكون الوهم وهماً على الحقيقة ومن ثم نستغني عنه تماماً، أو لا نَعدّه وهماً من الأصل. لكن يبدو أنّ كانط قد انتهى إلى النظر إلى الأوهام على أنّها مفيدة عملياً وإبستمولوجياً في الوقت نفسه. والحقيقة أن هذا كان رجوعاً منه إلى نظرية ازدواجية الحقيقة التي كانت سائدة في العصور الوسطى وعصر النهضة لدى الرشدية اللاتينية.

من هنا نرى كيف أن كل القضايا الميتافيزيقية، التي رفض كانط الفصل فيها بناء على نظريته في عدم مشروعية البحث الميتافيزيقي، كان ابن رشد قد قدم لها حلولاً بمنهج مختلف، نظراً لاعتقاده في إمكان البحث الميتافيزيقي من جهة، ولنجاحه في التمييز بين الميتافيزيقا والجدل من جهة أخرى. لنبدأ في الجزء الآتي بتوضيح كيفية تبرير ابن رشد البحثَ في الميتافيزيقا ونقارنه بالرفض الكانطي لها.

ثانياً- الميتافيزيقا بين المشروعية واللامشروعية:

1- منهج البحث الميتافيزيقي:

في مقابل كانط، الذي نظر إلى طريقة البحث في الميتافيزيقا على أنها توسيع غير مشروع لمقولات ملكة الفهم البشري، كي تستوعب موضوعات عالم الأشياء في ذاتها (عالم الغيب)، وعلى أنها طريقة خاطئة في تطبيق طريقة البحث في عالم الظاهر على البحث في عالم الأشياء في ذاتها، نرى

(1) Kant, Critique of Practical Reason. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), pp. 155-157ff.



ابن رشد لا يفرد للبحث الميتافيزيقي طريقة خاصة؛ بل يصرح بأنها هي طريقة البحث في الطبيعة نفسها. يقول ابن رشد: «وأما أنحاء التعليم المستعمل فيه [في علم ما بعد الطبيعة][1]، فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم. وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنا نسير أبداً [دائماً] من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. لكن كما قيل: جل ما في هذا العلم إما أن يكون أموراً بينة، أو قريبة من البينة بنفسها، أو أموراً تبينت في العلم الطبيعي»[2]. أما قوله «أنحاء التعليم المستعمل فيه، فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم»، فيعني أنه ليس هناك منهج خاص بالميتافيزيقا، بعكس كانط الذي ذهب إلى أن منهج التفكير الميتافيزيقي يقوم على تجاوز الخبرة التجريبية وتوسيع مقولات ملكة الفهم على نحو غير مشروع لاستخدامها في ما لا يخضع للحدس الحسي. ففي حين فصل كانط فصلاً حاداً بين منهج للتفكير في الطبيعة ومنهج للتفكير فيما بعد الطبيعة، حاكماً على الأخير باللامشروعية، يصرح ابن رشد هنا بأن المنهج واحد، والسبب في ذلك يرجع إلى أن العلم واحد. كما تعني عبارة ابن رشد السابقة أن هناك تداخلاً أصلياً بين البحث الطبيعي والبحث الميتافيزيقي لا يمكن الانفكاك منه. وهذا هو ما تؤكده المنظومة الأرسطية عبر كل أجزائها. فالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة متداخلان ويكمل بعضهما بعضاً. أما علم النفس الأرسطي فهو يتصف بالجانبين الطبيعي والميتافيزيقي معاً كما أشار ابن رشد إلى ذلك في كل شروحه على كتاب النفس، ولاسيما شرحه الكبير[3].

---

(1) ما بين هذين القوسين [] زيادة مني لتوضيح النص.

(2) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له د. عثمان أمين، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958م، ص7.

(3) حيث يشير ابن رشد إلى ضرورة معرفة الجانب العاقل من قوى النفس لمعرفة الفلسفة الأولى:



وأما قوله: «وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل»، فيعني أن براهين الميتافيزيقا أدلة تشير إلى مطالبها وتؤدي إليها على نحو غير مباشر، ذلك لأن موضوعات الميتافيزيقا مفارقة، ومن طبيعة البرهان على المفارق أن يدل وحسب، أي يشير إلى الجهة التي يكون عليها المفارق موجوداً مع الاحتفاظ بمبدأ اختلاف وجوده عن الوجود المحسوس. أما طبيعة البرهان على الحسي والطبيعي والمشاهد فهو الإشارة لا الدلالة، لأنّ البرهان في علوم الطبيعة يشير إلى المحسوس. الدلالة، إذاً، تكون للمفارق والإشارة للمحسوس. صحيح أنّ ابن رشد قد ذهب إلى أنّ الميتافيزيقا تستعمل البراهين مثلها مثل العلم الطبيعي، إلا أنه خصصها عندما ذهب إلى أنها دلائل، وهي دلائل يقينية بطبيعة الحال لأنّها تستند على ما تبرهن في العلم الطبيعي.

وإذا كان تخصيص ابن رشد للبراهين في موضوعات الميتافيزيقا على أنها دلائل يحمل اعترافاً ضمنياً منه بعدم اختلاف البرهان في الميتافيزيقا عن البرهان في العلم الطبيعي، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن البرهان في الميتافيزيقا يتجاوز الخبرة التجريبية بحجة أنه يدل على مطلوبه، ذلك لأنه يأخذ مقدماته من العلم الطبيعي ويستنتج منها الضروري في مجال المفارقات. ولهذا السبب أكمل عبارته السابقة بقوله: «إذ كنا إنما نسير أبداً من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة»؛ والأمور التي هي أعرف عندنا هي المنطق ومقولاته، والأمور التي هي أعرف عند الطبيعة هي هذه المقولات نفسها لكن كما تتجلى في جانبها الطبيعي والمابعد الطبيعي[1]. فهي مقولات واحدة في جانبيها الطبيعي والمابعد الطبيعي، لأنّه

= Averroes, Long Commentary On The "De Anima". Translated with Introduction and notes by Richard C. Taylor, with Therese-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009), p. 327.

(1) لكن الملاحظ أن عبارة ابن رشد تبدو ناقصة إذا حكمنا عليها بأنها تبرر مشروعية الميتافيزيقا؛ ذلك لأنّها تقول: «إذ كنا إنما نسير أبداً من الأمور التي هي أعرف =



ليس هناك انفصال بينهما بحسب ابن رشد وأرسطو، على العكس من كانط الذي فصل بين عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها أولاً، تمهيداً لقطع الطريق أمام أي امتداد لمقولات الفهم البشري إلى المجال الميتافيزيقي.

صحيح أنّ علم ما بعد الطبيعة هو البحث في المفارِقات، إلا أن هذه المفارقات ليست منفصلة عن الطبيعة؛ بل هي محايثة لها وتخالطها، وهذا كما أثبت ابن رشد نفسه في شروحه على كتاب النفس؛ إذ أوضح كيف أن كل قوة من قوى النفس هي كمال للقوة الأدنى منها حتى الارتقاء إلى العقل الهيولاني الذي هو الكمال الأخير للنفس الحاسَّة والكمال الأول للقوة العاقلة. والهيولاني مفارق؛ أي إنه موضوع ميتافيزيقي عن جدارة، لكنه في الوقت نفسه داخل في صميم مبحث النفس الأرسطي الذي يصنف عادة على أنه من العلوم الطبيعية[1]. هذه المحايثة للمفارق داخل المحسوس ومخالطته للطبيعي غائبة عن كانط الذي المفارقات عنده هي المتعاليات المتجاوزة للعالم الطبيعي وكأنها في عالم آخر منفصل مثل عالم المثل الأفلاطونية.

وأما قول ابن رشد: «جلّ ما في هذا العلم إمّا أن يكون أموراً بينة، أو قريبة من البينة بنفسها، أو أموراً تبينت في العلم الطبيعي»، فيعني أنّ علم ما بعد الطبيعة يعتمد على الأمور الواضحة بذاتها؛ أي البديهيات، والأمور القريبة من البديهيات التي هي المبرهنات المؤسسة عليها؛ أو نتائج العلم الطبيعي، ذلك العلم المعتمد على المشاهدات الحسية وعلى التفكير في المحسوس والمخالط للمادة. ومعنى هذا أنّ علم ما بعد الطبيعة ليس بدعاً

= عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة». وكان يجب على ابن رشد أن يكملها هكذا: «ونسير من الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة إلى الأمور التي هي أعرف عند ما بعد الطبيعة».

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة محسن مهدي. تصدير إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص124.



بين العلوم، ومنهجه ليس خاصاً به وحده؛ بل هو المنهج العلمي الواحد المشترك بين كل العلوم. كما لا يختص بموضوع متمايز منفصل تماماً عن موضوعات العلم الطبيعي. وأبرز مثال على ذلك أنّ المحرك الأول مبرهن عليه في علم الطبيعة[1] قبل أن تكون طبيعته وطبيعة فعله موضوعاً لعلم ما بعد الطبيعة (في مقالة اللام). كما أنّ المقولات نفسها المحمولة على موضوعات العلم الطبيعي هي ذاتها المحمولة على موضوعات ما بعد الطبيعة لكن بجهة أخرى. فبينما تُحمل المقولات على موضوعات العلم الطبيعي باعتبارها محسوسة، فإنّها تُحمل على موضوعات ما بعد الطبيعة من جهة أنها مفارقة، لكنّ مفارقتها هذه لا تجعلها منفصلة عن العالم الطبيعي؛ بل تجعلها المبادئ البعيدة لمبادئ الطبيعة.

وتتضمن العبارة الأخيرة فكرة أنّ علم ما بعد الطبيعة لا يعتمد على قياس الغائب على الشاهد؛ ذلك لأن الانتقال «من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة» هو انتقال من الأعرف (في العقل) إلى الأعرف (في الطبيعة)، لا من الشاهد إلى الغائب. والمشكلة التي وقع فيها كانط أنه أنكر إمكانية معرفة الأعرف عند الطبيعة في ذاتها، وقصر المعرفة على الأعرف عندنا عن الطبيعة وحسب. وليس هناك مجهول في هذه النقلة الرشدية من ما هو أعرف عندنا إلى ما هو أعرف عند الطبيعة؛ هناك مطلوب فحسب. ومشكلة كانط أنه عالج المطلوب الميتافيزيقي على أنه مجهول وترانسندنتالي متجاوز للخبرة التجريبية؛ أي لما يمكن أن تتوصل إليه المعرفة البشرية بيقين وصدق؛ وبذلك حكم بلامشروعية البحث فيه، في حين أنّ الشروط القبلية للمعرفة ذاتها، بحسب تحليلات كانط، غير معطاة للحدس الحسي ولا للخبرة التجريبية لأنها هي ما يؤسس هذه الخبرة ابتداءً.

---

(1) ابن رشد، الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، حققه وعلق عليه جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983م، ص44، 134-135، 138.



كل ما يقوله ابن رشد هنا هو رد غير مباشر على النقد الكانطي، وذلك لأنّ ما بعد الطبيعة ليس مجهولاً وليس غائباً؛ بل هو مفارق للمحسوس فحسب، لا للعالم المحسوس كلّه كما اعتقد كانط، وكما أكد هو ذلك في تمييزه بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. والمفارق عند ابن رشد ليس شرطاً فيه أن يكون مجهولاً أو غائباً، لأنه حاضر بالفعل في الشاهد باعتباره المبدأ البعيد له، مثل وضع العقل الهيولاني الذي هو مفارق بالنظر إلى قوى النفس الأخرى، في حين أنّه محايث للعملية المعرفية؛ إذ هو حاضر فيها وهو الذي يشكّل لها الأساس النهائي. كما أنّ قوله إنّ البحث في علم ما بعد الطبيعة يستند على «أمور تبيّنت في العلم الطبيعي...» يعني أنّ الأمر هنا ليس انتقالاً من الشروط الذاتية للمعرفة إلى الشروط الأنطولوجية للوجود في ذاته كما ذهب كانط؛ بل الانتقال هنا هو من الشاهد بالنسبة إلينا إلى الشاهد بالنسبة إلى الطبيعة، إلى الغائب في ما بعد الطبيعة؛ ذلك الذي لا يخضع للمشاهدة الحسية؛ بل للمشاهدة العقلية؛ أي للنظر العقلي. لقد كان ابن رشد مدركاً لمدى التداخل بين الميتافيزيقي والطبيعي ولعدم إمكانية الفصل الحاسم والتام بينهما[1]، ولمحايثة المفارق للمحسوس بدرجة مكنته من تبرير مشروعية البحث الميتافيزيقي من داخل العلم الطبيعي، سواء كان علم الطبيعة أم علم النفس.

2- ابن رشد وكانط حول المعلوم والمجهول:

إنّ الميتافيزيقا البرهانية اليقينية عند ابن رشد لا تتضمّن قياس الغائب على الشاهد؛ بل تتأسس في الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ ومن ثَمّ كل الفرق بين الميتافيزيقا الجدلية من جهة والميتافيزيقا البرهانية من جهة أخرى

(1) حول وحدة الموضوع بين العلم الطبيعي والميتافيزيقا، انظر: المصباحي، محمد، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص109.



هو في قياس فاسد في حالة الأولى، وانتقال مشروع وعلمي تماماً في حالة الثانية؛ والفرق هو أيضاً بين «الغائب» و«المجهول»؛ إذ ليس هناك أيّ ترادف بينهما؛ فالمجهول يستوي فيه أن يكون في الطبيعة أو في ما بعد الطبيعة؛ ذلك لأن كل المبادئ الأولى للطبيعة مثل العلل الأربع (المادة والصورة والفاعل والغاية) هي مجهولة بالنسبة إلينا، على الرغم من أنها عاملة في المجال المحسوس ولا تنتمي إلى الغيبيات، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحرك الأول الذي هو مجهول أيضاً؛ لكنه مفارق وليس مخالطاً ومحايثاً لأشياء الطبيعة كالحال بالنسبة إلى الأسباب الأربعة. واستنباط المجهول من المعلوم عند ابن رشد يجب أن يستند على شيء مشترك بينهما.

لكن كيف نعرف أن شيئاً مشتركاً بينهما ونحن نجهل المجهول أصلاً؟ هذه هي العقبة التي وضعها كانط ورفض على أساسها الميتافيزيقا كلها. فالمعلوم عند كانط هو المشروط بشرياً والمقيد بحدود المعرفة البشرية، وليس من حقنا، بحسب كانط، مدّه إلى المجهول؛ لأنّه ليس هناك أيّ طريق بالنسبة إلى كانط نعرف منه أيّ شيء مشترك بين عالم الظاهر المعلوم لنا وعالم الأشياء في ذاتها الذي نجهل عنه كلّ شيء. لكن ابن رشد كان قد حلّ هذه الإشكالية، وذهب إلى أنّنا يمكن بالفعل أن ندرك الواسطة بينهما، وهي تتمثل في أنّ الانتظام والترتيب والضرورة في الطبيعة تشير كلها إلى نظام وترتيب وضرورة في عالم ما بعد الطبيعة[1]. فالحتميّة شاملة والضرورة واحدة في الكون كله. ومعنى هذا أن المجهول ليس مجهولاً إلا بالنسبة إلى إدراكنا الحسي وحده الذي لا يستطيع تعقّل حضور المفارقات ودورها الأساسي في المحسوسات. أمّا النظر العقلي فهو وحده الذي يستطيع أن يعقل ما ليس مجهولاً إلا للحس وحده؛ ذلك لأن المفارق من طبيعته ألا يكون موضوعاً للحس وهو موضوع للعقل وحده. إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول عند

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص505-507.



ابن رشد يستند على أساس أنطولوجي مشترك بينهما يكتشفه العقل في مجال المعلوم والمُشاهد، وهو الضرورة التي تحكم العالم كله، والتي يجب أن تكون شاملة للطبيعة ولما بعد الطبيعة، وإلا كانت ضرورة ناقصة لو اقتصرت على الطبيعة وحدها. إن مشروعية الميتافيزيقا عند ابن رشد تستند على محايثة المفارق للطبيعي، وعلى قدرة العقل البشري على تعقل حضور هذا المفارق في الطبيعي[1].

3- الوضع البرهاني للبحث الميتافيزيقي بحسب ابن رشد[2]:

كان ابن رشد حريصاً على توضيح أنّ الميتافيزيقا تصل بالفعل إلى مرتبة العلم البرهاني اليقيني طالما فهمناها على أسس أرسطية؛ ذلك لأن أرسطو في نظر ابن رشد قد أقام الميتافيزيقا على أسس ثابتة من العلم الطبيعي، وجعلها الامتداد المنطقي لهذا العلم. ولذلك نرى ابن رشد يؤكّد دائماً أن طريقة البحث في علم ما بعد الطبيعة هي نفسها طريقة البحث في سائر العلوم وهي المتأسسة في البحث في الدليل الذي يمكننا من الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ سواء كان هذا المجهول منتمياً إلى المجال الطبيعي أم المابعد طبيعي. وبذلك شدد ابن رشد على أنّ البرهان المستخدم في الميتافيزيقا هو برهان الدليل[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص514-515.

(2) استفدنا في هذا الجزء من الأبحاث الآتية، التي أكدت لنا صحة تحليلاتنا السابقة من جهة، ولفتت انتباهنا إلى المزيد من النصوص الرشدية المؤكدة صحةَ هذه التحليلات من جهة أخرى:

Di Giovanni, Matteo, Demonstration and First Philosophy, Averroes on Met, Zeta as Demonstrative Examination (al-Fahs al-burhani). Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale, 20 (2009), pp. 95-126. Di Giovanni, «Averroes and the Logical Status of Metaphysics», in Margaret Cameron and John Marenbon (eds.), Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500. (Leiden/Boston: Brill, 2011), pp. 53-74.

(3) ولذلك رأيناه يقول: «وأما أنواع البراهين المستعملة فيه [في علم ما بعد الطبيعة] =



وبرهان الدليل هو الذي ينتقل من المسببات إلى الأسباب، وقد قال عنه ابن رشد إنه هو المستخدم في كل العلوم، وإنّ العلم الميتافيزيقي يستخدمه أيضاً. هذا النوع من البرهان هو الذي يواجه به ابن رشد طريقة المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد؛ ذلك لأن برهان الدليل لا يبدأ بالغائب أو المجهول مطلباً ثم يقيس عليه الشاهد؛ بل يسير على العكس من المعلوم، أو «من الأعرف عندنا»، إلى المجهول أو «الأعرف عند الطبيعة»، ومبرّر هذا الانتقال هو الدليل الذي يستخدم بعد معرفة استواء طبيعة المعلوم والمجهول. أما كانط فقد اعتقد أن كل البحث الميتافيزيقي هو من نوع قياس الغائب على الشاهد، ولذلك سحب منه المشروعية. أمّا ذهاب ابن رشد إلى أنّ برهان البحث الميتافيزيقي هو برهان الدليل، فهو تأكيد لعلمية هذا البحث ويقينيته، وأنه في مستوى واحد مع بقية العلوم؛ ذلك لأن البرهان المنتقل من العلة إلى المعلول نادر في العلوم، وهو البرهان اليقيني التام أو المطلق.

كما أن برهان الدليل كان يُوصف قبل أرسطو ولدى السفسطائيين بأنه برهان ذاتي، أي إنّه يبرهن على وجود الشيء بالنسبة إلينا فقط لا بالنسبة إلى الأمر في ذاته، وبذلك سحب منه السفسطائيون كل يقين[1]. لكنّه تحول عند أرسطو إلى برهان يقيني، وذلك لأنّ أرسطو أخرجه من كونه يوضح مجرّد وجود الشيء بالنسبة إلى الذات العارفة إلى كونه يوضح وجود الشيء في نفسه، وذلك عن طريق إشراط الدليل بأن يكون طبيعياً أو من أشياء بينة بذاتها[2].

= أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنا نسير أبداً [دائماً] من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة». تلخيص ما بعد الطبيعة، ص7.

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، في: نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد الخامس. دراسة وتحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م، ص378.

(2) ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م، ص179-180.



والمثال على ذلك أنّ الدخان يمكن أن يكون دليلاً لنا على وجود النار، لكن الدخان ليس دليلاً يقينياً على وجود النار، نظراً لإمكان استمراره في التصاعد حتى بعد غياب النار. أما الضوء الشديد فهو دليل يقيني على وجود النار. والدخان دليل ذاتي؛ أي بالنسبة إلينا فحسب؛ لأن من شرط الدليل الموضوعي أن يكون معلولاً مباشراً للشيء، وهذا ما يتوافر للضوء ولا يتوافر للدخان، فالنار يمكن أن يصدر عنها الدخان ويمكن ألا يصدر. كما يمكن أن يستمرّ الدخان في التصاعد بعد خمود النار. ومن ثَمَّ برهان الدليل هو الذي ينتقل من المعلول المباشر للشيء إلى الشيء الذي هو له علة[1]. ومن ثَمَّ عندما يقول ابن رشد إن البراهين المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة هي دلائل، فهو يقصد أنها من نوع برهان الدليل، الذي يتوصل من المعلول إلى العلة بعد التيقن من استواء طبيعة المعلول وطبيعة العلة، ومن أن هذا المعلول لا يمكن أن يصدر إلا من هذه العلة الواحدة.

4- الاشتراك في الموضوع بين المنطق والميتافيزيقا والجدل، والاختلاف في المنهج:

وفي شروحه على كتب أرسطو في **(البرهان)** و**(ما بعد الطبيعة)** و**(الجدل)**، أكد ابن رشد أن المنطق والميتافيزيقا والجدل تشترك في موضوع واحد هو الوجود المطلق[2]. ففي تلخيصه للجدل يلاحظ أنه يشترك مع علم

(1) المصدر نفسه، ص182-183.

(2) وهذا ما يظهر واضحاً في تحديد ابن رشد لمهمة صاحب علم ما بعد الطبيعة في كونها منطقية لكنها، في الوقت نفسه، ميتافيزيقية؛ أي في كونها تهدف إلى البحث في أنحاء الوجود المنطقي؛ أي العقلي، لمبادئ الوجود الخالص: «وينبغي لنا أن نفحص أيضاً عن اللواحق الذاتية التي تخص الموجود بما هو موجود، مثل الهو هو، والغير، والشبيه وغير الشبيه، والمضاد وغير المضاد... فينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقاويل المرضية الشريفة؛ أي المشهورة المحمودة. وإنما كان هذا هكذا لأن صاحب هذا العلم [علم =

ما بعد الطبيعة، وفي شرحه للبرهان يلاحظ اشتراكه مع الجدل في البحث في الوجود العام المطلق نفسه وجهاته، وفي شروحه على ما بعد الطبيعة يلاحظ اشتراكها مع المنطق ومع الجدل كما رأينا. وهذا يعني اشتراك الثلاثة في البحث في موضوع واحد. لكن الفرق بينها هو في منهج البحث. فالبحث الجدلي في الميتافيزيقا ظني والبحث البرهاني فيها يقيني. وهذا ما يجعلنا نتوصل إلى التخطيط الآتي للعلاقة بين مجالات البحث الثلاثة:

1- المنطق والجدل والميتافيزيقا تشترك في موضوع واحد (الوجود المطلق).
2- البحث في الميتافيزيقا يمكن أن يكون منطقياً.
3- البحث المنطقي في الميتافيزيقا يمكن أن يكون جدلياً أو برهانياً.
4- البحث الجدلي في الميتافيزيقا يعتمد على المنطق وحده ويتوصل إلى كيانات ميتافيزيقية بالضرورة المنطقية وحدها وبالتحليل والتركيب المنطقيين، في استبعاد للضرورة الطبيعية.
5- البحث البرهاني في الميتافيزيقا هو المعتمد على المقدمات اليقينية المطابقة لطبيعة الموجود الجزئي، والمبرهن عليها في العلم الطبيعي؛ وهو الذي يجمع بين الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية في الوقت نفسه.

5- الفرق بين البحث الطبيعي والبحث الميتافيزيقي في المبدأ الأول:

لما كان البحث في المبدأ الأول[1] مشتركاً في العلمين الطبيعي

= ما بعد الطبيعة] يشارك الجدلي في الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتي الصناعتين تنظر في الموجود المطلق». ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص178. فلا يقف الأمر عند حد الاشتراك في الموضوع؛ بل يصل كذلك إلى الاشتراك في المطالب. وكل الفرق بينهما هو في جهة النظر؛ أي المنهج المستخدم، فهو برهاني في علم ما بعد الطبيعة، وجدلي في الفحص الظني في الميتافيزيقا. إن كانط بدلاً من أن يعثر على طريق آخر أكثر وثوقاً للبحث الميتافيزيقي، قطع الطريق أمام إمكان أيّ بحث علمي في الميتافيزيقا.

(1) أي الله، وفق التسمية الدينية له.



والميتافيزيقي، كان ابن رشد حريصاً على التمييز بين هذين النوعين من البحث بالتمييز بين الفروق الدقيقة بينهما؛ فالبحث الطبيعي في المبدأ الأول يثبت أنه موجود، من جهة كونه المحرك الأول، والبحث الميتافيزيقي يبحث في طبيعته وطبيعة علاقته بالموجودات بعد أن يتسلم وجوده من صاحب العلم الطبيعي. ففي مقابل ابن سينا الذي رأى أن البرهنة على المبدأ الأول من اختصاص العلم الإلهي أو الميتافيزيقا، أصرّ ابن رشد على أنّ المبدأ الأول يجب البرهنة عليه طبيعياً وفي العلم الطبيعي وانطلاقاً من المبادئ الطبيعية. أمّا أيّ مطلب آخر متعلق بماهية هذا المبدأ الأول فهو اختصاص الميتافيزيقا.

وهذا ما يظهر واضحاً في شرحه الكبير على **(السماع الطبيعي)**[1]، في تعليقه على فقرة لأرسطو ملتبسة المعنى، تؤدي في ظاهرها إلى القول إن المبدأ الأول يتبرهن في الفلسفة الأولى، وهذا تفسير غير صحيح وقع فيه ابن سينا. ففي تعليق ابن رشد على عبارة أرسطو القائلة: «... أما بالنسبة للمبدأ الأول بالنظر إلى صورته، وما إذا كان واحداً أو كثيراً، وماذا يكون [هويته] فإنّ البحث الدقيق فيه هو مهمة الفلسفة الأولى»[2]. ويقول ابن رشد تعليقاً على هذه العبارة: «وينبغي أن نقول: إن وجود هذه الفئة من الموجودات؛ أي الموجودات المفارقة للمادة، **يجب أن يتبرهن فقط في هذا العلم الطبيعي**»[3]. هنا يتبين أن ابن رشد يتدخل في النص الأرسطي لينبّه إلى أنّ وجود المبدأ الأول ووجود كلّ المفارقات هو مطلب العلم الطبيعي وفيه

(1) لم يصلنا الشرح الكبير للسماع الطبيعي، ووصلتنا منه ترجمته اللاتينية التي ترجم ولفسون بعض عبارات منها إلى الإنجليزية في كتابه عن كريسكاس، وقد استعنا بها.

(2) Aristotle, Physics, I,9, 192a, 34-36.

(3) Averroes, Commentaria Magna in Libros Physicorum, I, com.83, f.47, fg; in Wolfson, Harry, Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929), p. 691.



تتبرهن، توضيحاً لعبارة أرسطو السابقة التي يمكن أن يُفهم منها أن وجود المفارقات هو موضوع برهان الفلسفة الأولى. «وأنّ ذلك الذي يقول: إن الفلسفة الأولى هي التي تسعى للبرهنة على وجود الموجودات المفارقة هو على خطأ [اعتقاداً منه أن] الموجودات المفارقة هي موضوعات الفلسفة الأولى». وهي ليست موضوعات الفلسفة الأولى؛ بل موضوعات العلم الطبيعي؛ «ذلك لأنّه قد تبين في التحليلات الثانية أنه يستحيل على أي علم أن يبرهن على وجود موضوعه، وأنه يسلم بوجود موضوعه إما لوضوحه الذاتي وإما لأنه قد تبرهن في علم آخر. ولمكان ذلك غلط ابن سينا جداً عندما قال: إن صاحب الفلسفة الأولى يبرهن على وجود المبدأ الأول، وذلك كما فعل في كتابه (**الإلهيات**)، إذ استعمل منهجاً اعتقد أنه ضروري ولازم في هذا العلم، ولذلك وقع في الغلط البيِّن»[1]. ويقصد ابن رشد من المنهج الذي استعمله ابن سينا، واعتقد أنه ضروري ولازم، برهان الواجب والممكن في إثبات المبدأ الأول «واجب الوجود بذاته».

والملاحظ أن كانط قد انتقل إليه برهان الواجب والممكن من فلاسفة العصور الوسطى المتأثرين بابن سينا[2]، وقد عُرف في العالم اللاتيني تحت اسم «الدليل الأنطولوجي»، وهذا ما يتضح في تسمية كانط الإله بـ «الموجود الضروري بإطلاق» (Absolutely Necessary Being)، والأصل السينوي لهذه

(1) Ibid, p. 692.

(2) وهذا ما يظهر في عمل مبكر لكانط في المرحلة قبل النقدية، وهو بعنوان (الدليل الوحيد الممكن على وجود الله)؛ فبعد أن يفحص كانط كل الأدلة الفلسفية على وجود الإله، يفندها كلها ويذهب إلى أنها غير مناسبة للبرهنة على مطلوبها إلا الدليل الأنطولوجي. وعند نظري في هذا الدليل وجدت أنه إعادة صياغة لبرهان الواجب والممكن عند ابن سينا. انظر في ذلك:

Kant, «The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God», in Theoretical Philosophy 1755-1770. Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 195-201.



التسمية واضح للغاية؛ لأن الموجود الضروري بإطلاق هو «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا.

وعلى هذا يكون القصد الحقيقي لعبارة أرسطو السابقة أن البحث في طبيعة المبدأ الأول (صورته حسب نص أرسطو) وهويّته ونمط وجوده (ما إذا كان واحداً أو كثيراً) من اختصاص الفلسفة الأولى، لكنّه سكت عن مهمة إثبات وجود هذا المبدأ الأول، ما دفع ابن رشد إلى التدخل في النص ليؤكد أن البرهنة على وجوده، وكذلك وجود كل المفارقات، من اختصاص العلم الطبيعي.

6- أين نعثر على مبحث الميتافيزيقا الخاصة عند ابن رشد؟

إذا كانت الميتافيزيقا هي البحث في ما لا يخضع للخبرة التجريبية بحسب كانط، ومن هنا سبب رفضه مشروعيتَها، فإنّ ابن سينا كان المسؤول عن تحول الميتافيزيقا إلى علم مقطوع الصلة بالعلم الطبيعي؛ إذ قصر موضوعها على المفارقات والجواهر البريئة من المادة[1]. أمّا عند ابن رشد فإن كلّ موضوعات الميتافيزيقا مبرهن عليها في العلم الطبيعي لا في الميتافيزيقا. ولذلك نرى أن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: الإله، والعالم، والنفس العاقلة، مثبتة ومبرهن عليها في العلم الطبيعي قبل أن تكون مطالبها المتعلقة بها موضوعات الفلسفة الأولى؛ فالإله، باعتباره المبدأ الأول والمحرك الأول الذي لا يتحرّك، مبرهنٌ على وجوده في المقالتين السابعة والثامنة من (**السماع الطبيعي**)[2]؛ والعالم من حيث قدمه وحركته الأزلية مبرهن عليه أيضاً في المقالتين نفسيهما وكذلك في المقالة الأولى من كتاب

---

(1) ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، المحقق آية الله حسن زاده الآملي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1428هـ، ص12-14، 24.

(2) ابن رشد، الجوامع في الفلسفة، كتاب السماع الطبيعي، حققه وعلق عليه جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983م، ص113-114، 141، 143.



(السماء والعالم) المنتمي هو الآخر إلى العلم الطبيعي. أما النفس العاقلة بأقسامها الثلاثة: العقل الهيولاني، والعقل المستفاد[1]، والعقل الفعال[2]، فمبرهنٌ عليها في كتاب النفس الذي ينتمي أيضاً إلى العلم الطبيعي، إذ كانت هذه الأقسام هي الامتداد الميتافيزيقي الطبيعي للبحث الطبيعي في النفس عند أرسطو وابن رشد معاً.

أما إذا كنا نقصد بالميتافيزيقا البحث في الوجود المطلق، أو الوجود بما هو موجود، فإنّ ابن رشد لا ينظر إلى مثل هذا البحث على أنه مستقل بذاته وقاصر على الميتافيزيقا وحدها، ذلك لأنّ هذا هو ما تشترك فيه الميتافيزيقا مع المنطق. فالمنطق هو الذي يبحث في أنحاء وجهات الوجود ويقول فيها قولاً عاماً، ما يجعله يلامس الميتافيزيقا؛ بل يتداخل معها. وهو كذلك يتناول المقولات التي هي، في الوقت نفسه، الأنماط الأنطولوجية للوجود، التي تدرسها الميتافيزيقا. فالمعروف أنّ أرسطو قد درس المقولات مرتين: مرة في كتب المنطق، ومرة في كتاب ما بعد الطبيعة. ومن ثمّ إنّ الوجود المطلق هو موضوع مشترك بين الميتافيزيقا والمنطق، والبحث المنطقي فيه هو أساس البحث الميتافيزيقي.

لكن إذا كانت موضوعات الميتافيزيقا هي امتدادات منطقية للمبادئ الطبيعية عند ابن رشد، أو هي الجانب الأنطولوجي للمبادئ المنطقية، فما هو البحث الميتافيزيقي المستقل بذاته عن العلم الطبيعي وعلم المنطق الذي

---

(1) العقل الهيولاني هو الملكة الفطرية للمعرفة التي تجعل النفس قابلة لإدراك البديهيات العقلية دون برهنة. والعقل المستفاد هو ملكة العقل بعد أن تتطوّر في الإنسان بالعلوم، وتصل إلى إدراك المعقولات الأزلية المجردة. والعقل الفعال هو العقل الكوني الفاعل في الطبيعة.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص124 وما بعدها.



مارسه ابن رشد؟ وبعبارة أخرى: إذا كان البحث في العالم من حيث قدمه وأزلية الحركة فيه هو بحث طبيعي لا بحث ميتافيزيقي، فأين نجد البحث الميتافيزيقي الخالص للعالم؟ وإذا كان البحث في قوى النفس العاقلة، المفارقة بطبيعتها لقوى النفس الغاذية والحاسة والمتحركة، هو مجرد امتداد للبحث الطبيعي في النفس، فأين نجد بحث ابن رشد الميتافيزيقي في النفس العاقلة؟ وإذا كان البرهان على وجود المبدأ الأول أو المحرك الأول هو في العلم الطبيعي؛ أي في المقالتين السابعة والثامنة من كتاب (**السماع الطبيعي**)، فأين نجد بحث ابن رشد الميتافيزيقي في طبيعة هذا المحرك الأول وطبيعة علاقته بالعالم؟ نجد كلّ هذه الأبحاث الميتافيزيقية الخالصة في رسائل ابن رشد الفلسفية:

1- فالبحث الميتافيزيقي في العالم من حيث تأهّل مادة الجرم السماوي للحركة الأزليّة المتصلة والعلاقة بينها وبين الإسطقسات الأربعة، نجده في (**رسالة في جوهر الأجرام السماوية**)[1].

2- والبحث الميتافيزيقي في النفس من حيث أزليتها والتمييز بين الجزء الأزلي منها والجزء الفاسد، وكيفية تحقق هذه الأزلية بالاتصال بالعقل الفعال، وبيان حقيقة العلاقة بين أجزاء قوى النفس العاقلة (العقل الهيولاني، والعقل المستفاد، والعقل الفعال)، نجده في رسائل ابن رشد في النفس[2].

(1) Averroes, De Substantia Orbis, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986), pp. 32-42 passim.

(2) ابن رشد، «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟»، منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1950م:

= Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd



3- والبحث في طبيعة الله وكيفية خلقه للعالم وطبيعة علمه وطبيعة العلاقة بين هذا العلم والموجودات، نجده في (**الضميمة في العلم الإلهي**)، وكذلك في شرحه على مقالة اللام من كتاب (**ما بعد الطبيعة**).

فبعد أن برهن أرسطو على مجرد وجود المفارقات: المبدأ الأول، والجوهر السماوي، والنفس العاقلة، خصص ابن رشد الرسائل السابق ذكرها للبحث في المطالب الخاصة بكل موضوع منها. وربما شعر ابن رشد بضرورة وضعه لهذه الرسائل لعلمه أنّ كل المطالب الخاصة والتفصيلية المتعلقة بهذه المبادئ المفارقة غير متحقّقة في كتب أرسطو، وأنّ بعض هذه المطالب لم يظهر إلا بعد أرسطو، مثل طبيعة الخلود الممكن للنفس العاقلة وطريقة تحققه، وهو المطلب الذي ظهر لدى شراح أرسطو اليونان منذ الإسكندر الأفروديسي، وظل يلحّ على الشراح التالين بمن فيهم المسلمون وحتى ابن رشد.

ثالثاً- الميتافيزيقا والجدل:

حكم كانط على الميتافيزيقا كلها بعلومها الثلاثة بأنّها جدل ترانسندنتالي؛ أي جدل متأصل في طبيعة العقل البشري، وتناقض أصلي للعقل كلما أخذ يفكر في الموضوعات الميتافيزيقية التي تتجاوز مجال الظاهر والخبرة التجريبية. والحقيقة أنّ ابن رشد قد سبق له أن تعامل مع إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل، وقدّم حلولاً لهذه الإشكالية نستطيع أن نستخرج منها ردوداً رشدية على كانط وعلى ضمّه الميتافيزيقا بالكامل إلى الجدل، وسماحه للجدل بأن يبتلع كل المباحث الميتافيزيقية. فكي يحكم كانط على الميتافيزيقا باللامشروعية، كان عليه أن يقدمها في صورة جدلية؛ أي صورة غير علمية تسهل عليه توضيح تناقضاتها الداخلية، ومن ثَمَّ رفضها بالكامل. لكنّنا نستطيع

= (With the Commentary of Moses Narboni), PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972.



أن نردّ عليه رداً رشدياً بتوضيح كيفية فصل ابن رشد بين الميتافيزيقا الجدلية والميتافيزيقا البرهانية. فلم يكن ابن رشد مقتصراً في فلسفته على فصل مقال الحكمة عن مقال الشريعة؛ بل نجد لديه كذلك فصلاً للمقال الجدلي عن المقال البرهاني في مجال الميتافيزيقا، ومن هنا نستطيع الحديث عن (**فصل المقال في تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال**) لدى ابن رشد.

1- الأصول السينوية للميتافيزيقا التي نقدها كانط[1]:

الحقيقة أنّ مبحث الميتافيزيقا، من جراء انتقال الصيغة السينوية

---

(1) الجدير بالملاحظة كذلك أنّ الميتافيزيقا، التي كان يعتنقها كانط في الفترة قبل النقدية، كانت أيضاً سينوية. وقد رجع عنها في الفترة النقدية. حول الأصول السينوية لتصور كانط للميتافيزيقا، وحول أثر الميتافيزيقا السينوية في كل الفكر الغربي الحديث، انظر: البزري، نادر، «السينوية ونقد هايدجر لتاريخ الميتافيزيقا»، المحجّة، العدد 21، صيف-خريف 2010م، ولاسيما ص122، 125.
انظر أيضاً:

El-Bizri, Nader, «Avicenna and Essentialism», The Review of Metaphysics 54.4 (2001): 753-78, El-Bizri, Nader, «The Microcosm/Macrocosm Analogy: A Tentative Encounter between Graeco-Arabic Philosophy and Phenomenology», Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm, Ed. Tymieniecka, Anna-Teresa. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006. 3-23. «Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology», ibid, 243-61.

نفهم من دراسات البزري، إذاً، أنّ الميتافيزيقا، التي أراد هايدغر تحطيمها، هي الميتافيزيقا السينوية تحديداً، لا الميتافيزيقا الرشدية. والدليل على ذلك أنّ هايدغر في أبحاثه ومحاضراته السابقة لـ (الوجود والزمان)، وعندما كان يستعرض تاريخ الميتافيزيقا، كان يستعرض الخط السينوي لهذا التاريخ: ابن سينا، توماس الأكويني، ألبرت الكبير، دنس سكوت، غُنديساليتوس (Gundissalinus) روبرت غروستست (Grosseteste)، روجر بيكون، سواريز، ديكارت، لايبنتز، كانط، برنتانو، هوسرل؛ وتجاهل الخط الرشدي للميتافيزيقا: ابن رشد، موسى بن ميمون، سيجر البرابانتي والرشدية اللاتينية، جون الجاندوني، بومبوناتزي، سبينوزا. انظر في ذلك:

Heidegger, The Basic Problems of Phenomenology, Translated by Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982), pp. 77-99.



للميتافيزيقا إلى العالم اللاتيني، تحوّل إلى مبحث مستقل بذاته ومقطوع الصلة بالعلم الطبيعي. وهذا هو السبب في أنّ علوم الميتافيزيقا الثلاثة، التي نقدها كانط، ذات أصل سينوي واضح؛ فعلم النفس العقلي، الذي ينقده كانط، هو العلم الميتافيزيقي الذي ينظر إلى النفس على أنها مستقلة عن البدن، وعلى أنها جوهر روحي مفارق للمادة، وهذه هي صفاتها السينوية نفسها، لا صفاتها الرشدية؛ إذ لم يكن ابن رشد يفصل بين النفس والبدن، ولم يكن يعتقد في جوهرية للنفس مستقلة عن البدن. وعلم الكوزمولوجيا العقلية، الذي ينقده كانط، يحمل هو الآخر ملامح سينوية واضحة؛ ذلك لأن إشكالية قِدَم العالم وحدوثه في النقيضة الكوزمولوجية الأولى منفصلة عن نظرية الحركة الأرسطية[1]، وكانط يعالجها من جهتي المكان والزمان فحسب. وعزل الحركة عن الإشكالية هو أثر للميتافيزيقا السينوية. وكذلك نجد أنّ قضية النقيضة الرابعة حول ما إذا كان هناك سبب ضروري للعالم، سواء كان خارجه أم داخله، يشكل نهاية لتسلسل الأسباب الذي يمكن أن يمر إلى ما لانهاية، هو الآخر أثر للميتافيزيقا السينوية؛ ذلك لأن الانتهاء بالإله مباشرة، باعتباره السبب الأول والمبدأ الأول، هو طريقة ابن سينا[2]، لا طريقة ابن رشد الذي أرجع الأسباب لا إلى المبدأ الأول مباشرة؛ بل إلى المتحرك الأول؛ أي الفلك السماوي المتحرك حركة أزلية، ومنه انتقل إلى إرجاع حركته إلى المحرك الأول الثابت. ومن ثم إن تجاوز دور المتحرك الأول أو الفلك السماوي وإرجاع الأسباب إلى المبدأ الأول مباشرة كان هو الذي يميز

---

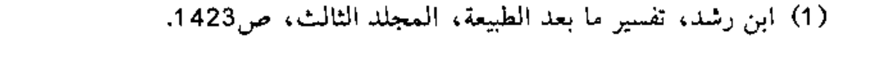
(1) مثلما هو حالها عند ابن سينا في (الإلهيات). ويتضح هذا بجلاء أكثر في (المبدأ والمعاد)، حيث يحتل برهان الواجب والممكن الصفحات من 2 إلى 27، التي عندها فقط يبدأ برهان الحركة الأرسطي باعتباره مجرد داعم ومؤيد لبرهان الواجب والممكن: المبدأ والمعاد، نشر عبد الله نوراني، معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ميتشغن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984م.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث: الإلهيات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1985م، ص23-24، 27.



الميتافيزيقا السينوية، وهو نفسه الذي انتقل إلى كانط في النقيضة الرابعة. أمّا عن علم اللاهوت العقلي، فقد أرجع كانط كلّ أدلته على وجود الله إلى الدليل الأنطولوجي، الذي هو صيغة أخرى من برهان الواجب والممكن السينوي.

ومن ثم إنّ كل النقد الذي وجهه ابن رشد إلى ميتافيزيقا ابن سينا ينسحب بالضرورة على الميتافيزيقا التي نقدها كانط. إنّ سبب تهافت الميتافيزيقا، التي نقدها كانط، وعدم علميتها، أنها كانت ذات أصول سينوية سبق لابن رشد نقدها، وبيَّن أنها جدلية ولم تكن تتبع قواعد البرهان، وذلك قبل كانط بستة قرون. ولذلك يرينا النقد الذي يوجهه ابن رشد إلى ابن سينا أن كانط لم يكن يتعامل مع الصيغة البرهانية الأرسطية للميتافيزيقا؛ بل مع الصيغة السينوية المحرفة، الجدلية والظنية للميتافيزيقا، التي ورثها العالم اللاتيني من ابن سينا عن طريق ألبرت الكبير وتوما الأكويني. يقول ابن رشد: إن الطريق الوحيدة للبرهنة على المبدأ الأول هو من الحركة، وهو الطريق البرهاني اليقيني الوحيد. فمن حقيقة الحركة في العالم يتمّ التوصل إلى ضرورة وجود متحرك أول أزلي، ومن هذا المتحرك الأزلي يتم التوصل إلى المحرك الأول الثابت الذي هو المبدأ الأول للحركة الأزلية. هذا المحرك الأول هو السبب الأول للحركة دون أن يكون هو نفسه متحركاً، ودون أن يلامس المتحرك الأول، ومن ثَمَّ هو جوهر مفارق. وهذا الطريق الطبيعي هو وحده طريق إثبات وجود الإله الذي هو المبدأ الأول والجوهر المفارق والعلة الفاعلة للعالم. أمّا طريق ابن سينا وهو برهان الواجب والممكن فليس طريقاً برهانياً، لأنه يعتمد على تحليل تصورات منطقية دون سند من العلم الطبيعي. ومن ثَمَّ يأتي برهان الواجب والممكن السينوي مقنعاً من جهة الترابط المنطقي، لكنّه ليس برهانياً يقينياً. يقول ابن رشد في ذلك: «ولذلك لا سبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قِبَل الحركة، والطرق التي يظهر بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة»[1]؛ أي



(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1423.



هدفها الإقناع فحسب دون اليقين البرهاني. وبذلك تكون الميتافيزيقا السينوية جدلية لا برهانية؛ لأن الجدل هو الهادف إلى الإقناع فقط بمقدمات مشهورة[1]، في حين يهدف البرهان إلى اليقين بالأدلة اليقينية.

وهكذا يستند إمكان البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد على البحث الطبيعي؛ ذلك لأن موضوع الميتافيزيقا، وهو الجوهر المفارق، مبرهن عليه في المقالتين السابعة والثامنة من (**السماع الطبيعي**) قبل أن يكون موضوع بحث كتاب (**ما بعد الطبيعة**)؛ إذ تبرهن هاتان المقالتان على وجود المحرك الأول الذي هو الجوهر الأول؛ بعكس ابن سينا الذي ذهب إلى أنّ البحث الميتافيزيقي مستقلّ بنفسه ويمدّ نفسه بمقدماته الأولى وبموضوعه الذي يبرهن هو عليه. فقد اعتقد ابن سينا أن الفلسفة الأولى لما كانت «أولى» فهي من دون افتراضات مسبقة ومن دون براهين على موضوعها تتسلمها من أيّ علم آخر[2]. والذي جعل ابن رشد يؤكد أن موضوع الميتافيزيقا يتسلّم وجوده صاحب الميتافيزيقا من صاحب العلم الطبيعي، أن هذا الموضوع هو المحرك الأول الثابت القديم، ولا يمكن البرهنة على وجود مثل هذا المحرك الأول إلا على أساس البحث الطبيعي في الحركة. ويعطي العلم الطبيعي برهان وجوده فحسب، أما البحث في طبيعة هذا الوجود وجهاته المختلفة وعلاقته بغيره من الموجودات فهو المطالب الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة[3].

---

(1) يقول ابن رشد في (تهافت التهافت): «ولذلك من رام من هذه الجهة»، وهي جهة الواجب والممكن، «إثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهاني. وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا... هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون، وإنّما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا». ص54.

(2) ابن سينا، الإلهيات، ص13-17.

(3) انتشر نقد ابن رشد لخروج ابن سينا على ميتافيزيقا أرسطو وإنشائه ميتافيزيقا خاصة به مبتعدة عن قواعد العلم البرهاني عبر كلّ مؤلفاته، لكنه كان موضوع تركيز عدد من رسائله الفلسفية، ومنها رسالة في (المحرك الأول)، وهي مفقودة في أصلها العربي، ولم يصلنا منها إلا ملخص بالعربية وضعه أحد الرشديين اليهود في القرن الثالث =



إلا أن نظرة ابن سينا للميتافيزيقا، باعتبارها علماً مستقلاً بنفسه ومزوداً نفسه بالبراهين على وجود موضوعه، هي التي انتقلت إلى أوربا العصور الوسطى. فقد كان للفلسفة السينوية تأثيرها في أوربا المسيحية؛ ذلك التأثير الذي كان موضوع الكثير من الدراسات[1]. ومن العصور الوسطى انتقل التصور السينوي للميتافيزيقا إلى فلاسفة أوربا المحدثين، وبرز لدى ليبنتز وكريستيان فولف، اللذين نظرا إلى الميتافيزيقا على أنها مقطوعة الصلة بالعلم الطبيعي[2]. وهذه النظرة هي ذاتها التي انتقلت إلى كانط واتضحت في كتابه (**نقد العقل الخالص**). فالهوة السحيقة، التي أقامها كانط بين علمي الرياضيات والفيزياء من جهة والميتافيزيقا من جهة أخرى، كانت تحت تأثير ذلك الميراث السينوي القديم، الذي أقام هذا الفصل من البداية. أما عن التأثير السينوي الواضح لدى كانط فهو يتجلى في أن نظرة كانط للميتافيزيقا كانت نظرة سينوية، وقد كانت الميتافيزيقا التي نقدها ذات أصول سينوية واضحة. ويظهر هذا في أنّ كانط كان ينظر إلى الإله على أنه «الموجود الضروري بإطلاق» (Absolutely Necessary Being) كما قلنا، وهو نفسه

= عشر وهو موسى بن يوسف اللاوي، وترجمه إلى العبرية. وقام ولفسون بدراسة هذا الملخص في:

Wolfson, Harry Averroes, «Lost Treatise on the Prime Mover», Hebrew Union College Annual, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 683-710 (at 690).

(1) انظر أبرز دراسة في اللغة العربية: الخضيري، زينب محمود، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986م، ص29 وما بعدها، ص53 وما بعدها. انظر أيضاً:

Wippel, John F., «The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics», in John Wippel, Metaphysical Themes In Thomas Aquinas II (Washington DC, Catholic University of America, 2007), pp. 31-64.

(2) كان كانط يعتمد في محاضراته في الميتافيزيقا على مؤلفات باومغارتن التي كانت عرضاً نسقياً مبسطاً لميتافيزيقا كريستيان فولف. انظر في ذلك:

Kant, Lectures on Metaphysics, Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), pp. xvii-xviii, 48, 75, 84, 117, 126, 134, 143.



مفهوم «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا، ما يتماشى مع اعتقاد كانط في أن الدليل على وجود الله هو الدليل الأنطولوجي وحده وإليه تُرَد كل الأدلة الأخرى. والدليل الأنطولوجي هو صيغة أخرى وتنويع على دليل الواجب والممكن السينوي. ولأنّ الميتافيزيقا السينوية قد قطعت صلتها بالعلم الطبيعي البرهاني وصارت تصورية بحتة حتى تحوّلت إلى جدل وباتت ظنية كما قال ابن رشد عنها، فقد تمكن كانط من نقدها وإثبات طابعها الجدلي هذا في الجزء المسمى «الجدل الترانسندنتالي» من كتابه.

2- (نقد العقل الخالص) باعتباره إحياءً لـ (تهافت الفلاسفة):

ولما كانت الميتافيزيقا، التي نقدها كانط، ترجع في أصلها إلى الميتافيزيقا السينوية التي تعتمد على استنباط الضرورة الوجودية الأنطولوجية من الضرورة المنطقية وحدها (برهان الواجب والممكن، وبراهين مفارَقة النفس للبدن وخلودها عند ابن سينا)، وهو ما يظهر واضحاً في استنباط كيانات ميتافيزيقية من مجرد تصورات عقلية في نقد كانط لهذا النوع من الميتافيزيقا، فإن هذا هو ما جعل نقد كانط لها يتشابه كثيراً مع نقد الغزالي للميتافيزيقا السينوية في كتابه (**تهافت الفلاسفة**)[1]؛ هذا النقد الذي وجهه الغزالي كان أحد دوافع ابن رشد لتمييز الصيغة السينوية التي نقدها الغزالي عن الصيغة الأرسطية الأصلية، والحكم على الصيغة السينوية بأنها ظنية ووقعت في الجدل، في مقابل الصيغة الأرسطية البرهانية اليقينية والوحيدة للميتافيزيقا. ومن ثم إن تمييز ابن رشد بين نوعي الميتافيزيقا هذين وفصله الميتافيزيقا الجدلية السينوية عن الميتافيزيقا البرهانية الأرسطية يكشف لنا عن عدم استيعاب النقد الكانطي للميتافيزيقا الرشدية، لأن الأخيرة كانت مُنشأة

(1) كان موضوع التشابه هذا هو محل دراسة المرجع الآتي: الفلاحي، عبد الله محمد، نقد العقل بين الغزالي وكانط: دراسة تحليلية مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2003م.



خصيصاً لتجاوز نوع الميتافيزيقا التي نقدها كانط، والتي أثبتنا أصولها السينوية.

إنّ كانط، الذي وضع الإشكالات الميتافيزيقية التقليدية في صورة نقائض كوزمولوجية للعقل الخالص، كان يقصد أن يضعها في هذه الصورة النقائضية كي يثبت عدم إمكان حلّها، ويسد الطريق أمام تجاوزها. وكان يضع برهان كل قضية ونقيضها في شكل برهان خُلف، وعند استخدام برهان خُلف لإثبات القضية وبرهان خلف آخر لإثبات نقيضها، يكون كانط قد أوقع قارئه في حيرة؛ إذ وضع أمامه المشكلة دون أن يُقَدِّم حلاً لها. وهذا ما أدى بعدد من المفكرين، من عصر كانط حتى الآن، إلى القول: إنّ هناك نزعة شكية قوية في (**نقد العقل الخالص**)[1]. والحقيقة أنّ هذا ما يرشح كتاب كانط هذا لأن يكون إحياءً لـ (**تهافت الفلاسفة**) للغزالي[2]. وإنني لا أجد خيراً من

---

(1) انظر في ذلك: منصور، أشرف حسن، سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا، دار رؤية، القاهرة، 2013م، ص283 وما بعدها.

(2) الموضوعات التي تناولها كانط في الجدل الترانسندنتالي موزّعة على كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي، ومن ثَمَّ إن ردود ابن رشد على الغزالي هي ردود على كانط أيضاً. فأغاليط علم النفس العقلي في كتاب كانط هي: الجوهرية والبساطة والشخصية والمثالية أو الروحية؛ وهي تناظر مسألة الغزالي في تعجيز الفلاسفة «عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بذاته». الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990م، ص206. ومن ثم «يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها» (228). أمّا عن النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص، فالنقيضة الأولى هي نقيضة القِدَم والحدوث، وهي المسألتان الأولى والثانية في تهافت الغزالي (48، 81). والنقيضة الثانية هي حول طبيعة العالم بين البساطة والتركيب، وهو النزاع الشهير بين النظرية الأرسطية في المادة والصورة والنظرية الذرية في الجزء الذي لا يتجزأ، التي يدافع عنها الغزالي (164). والنقيضة الثالثة هي حول الحرية والضرورة، وتقابلها مناقشات الغزالي للسببية وإنكاره لها ونظريته في الإرادة الإلهية =

عبارات ابن رشد التي ردّ بها على الغزالي رداً غير مباشر على إنكار كانط إمكانَ البحث الميتافيزيقي، وقدرةَ العقل على حلّ إشكاليات الميتافيزيقا.

ينقد ابن رشد الغزالي لكونه شكك في قدرة الفلاسفة على إثبات وجود الله من دليل القِدَم، ولم يضع إزاءه دليلاً آخر من الحدوث، ووضع إشكالية القِدَم بذلك في إشكاليات أخرى ما زادها عواصة وتعقيداً حتى صار من المستحيل حلها، وقابل الشكوك بشكوك. وفي نظر ابن رشد ليس هذا هدماً لمذهب الفلاسفة ولا تفنيداً له، وفي ذلك يقول: «أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليس تقتضي هدماً، وإنما تقتضي حيرة وشكوكاً عند من عارض إشكالاً بإشكال، ولم يَبِن عنده أحد الإشكالين، وبطلان الإشكال الذي يقابله. وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض... وتلك معاندة غير تامة»[1]. لم يفعل كانط شيئاً سوى ما قاله ابن رشد عن الغزالي، فكانط وضع الإشكالات الميتافيزيقية في صورة نقائض لا يمكن حلها، مكرراً بذلك الغزالي. ووضع القضية في صف ونقيضها في صف مقابل، ووضع للقضية برهان خُلف يثبتها بإثبات بطلان نقيضها، ووضع لنقيضها أيضاً برهان خُلف يثبتها بإثبات بطلان نقيضها، وبذلك حكم على كلّ الميتافيزيقا بأنها جدل وأخرجها من مجال العلم المشروع. لكننا سنرى الآن كيف أنقذ ابن رشد الميتافيزيقا من الوقوع في الجدل، ما يشكل أمامنا رداً رشدياً على الرفض الكانطي للميتافيزيقا.

في حين أرجع كانط أغاليط ونقائض الميتافيزيقا إلى جدل طبيعي للعقل الخالص، أرجع ابن رشد أخطاء النظر في أمور ما بعد الطبيعة إلى عدم

= فوق الطبيعية والمخالفة لها (154، 178). والنقيضة الرابعة هي حول وجود أو عدم وجود كائن ضروري بإطلاق، وهي تظهر في تهافت الغزالي في المسألتين الثالثة والرابعة حول العالم من حيث إن الله صانعه وفاعله، وإن هذا مجاز لديهم وليس حقيقة (89)، وتعجيزهم عن الاستدلال على وجود صانع للعالم (110).

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص194.



الاستخدام السليم للبرهان العقلي من جراء البدء بمقدمات جدلية. ولذلك كان الجدل عند ابن رشد طريقة خاطئة في التفكير والاستدلال ناتجة عن الجهل بقواعد البرهان السليم، ما يعني ثقة ابن رشد في قدرة العقل على الوصول إلى اليقين في أمور ما بعد الطبيعة إذا اتبع المنهج العلمي البرهاني. أمّا كانط فبعد أن ردّ الميتافيزيقا كلها إلى جدل، نظر إليه على أنه جدل طبيعي أشبه بالخداع البصري الضروري الذي يمكن أن يقع فيه أيّ شخص مهما حرص ورغماً عنه. يقول كانط: «يوجد إذن جدل طبيعي لا يمكن تجنبه للعقل الخالص -وهو ليس مثل العامل الكسول الذي يورط نفسه بسبب نقص في معرفته، أو مثل ذلك الذي يمكن لسوفسطائي أن يتصنعه لإرباك المفكرين، بل هو [جدل] لا ينفصل عن العقل البشري، والذي حتى بعد أن يتم الكشف عما به من تزييف، سيبقى لاعباً ألغازاً للعقل موقعاً إياه في اضطرابات تتطلب التصحيح باستمرار»[1]. إذا أخذنا هذا الكلام لننظر به إلى **(تهافت الفلاسفة)** للغزالي، فسوف يتضح لنا أنه كان موضوعاً لإرباك الخصم فحسب باعتراف الغزالي نفسه، ما يجعل توصيف ابن رشد لما فعله الغزالي في هذا الكتاب بأنّه سفسطة صحيحاً تماماً. يقول الغزالي: «فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مُطالب مُنكر لا دخول مدعٍ مثبت، فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً... ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص؛ بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم»[2]. فالغزالي لا يريد الوصول إلى الحقيقة في تناوله مذاهب الفلاسفة؛ بل مجرد التكدير عليهم وإرباكهم، حتى لو تطلب ذلك منه الاستعانة بمذاهب كلامية متناقضة بعضها مع بعض، أو لا يتفق هو نفسه معها، «فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[3]. والحقيقة أنّ كانط قد

---

(1) Kant, Critique of Pure Reason, A298/B355.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص43.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، يقول الغزالي أيضاً: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم»، ص79-80.



فعل كلّ ذلك بالضبط، في تلاقٍ مع الغزالي، لا للدفاع عن جانب معيّن من جانبي الخلاف الميتافيزيقي حول العالم، ولا لتصحيح ما أسماه أغاليط المذهب الفلسفي حول النفس؛ بل للتمكّن من إنكار إمكان الفصل في المسائل الميتافيزيقية أصلاً. لكن كلّ الفرق أنّ كانط أرجع أخطاء الميتافيزيقا وتهافتها إلى جدل ذاتي للعقل الخالص طبيعي وحتمي ولا يمكن الفكاك منه، فإنّ الحيرة والإرباك والتكدير والتغبير هي أشياء يحدثها الغزالي بنفسه في المسائل الميتافيزيقية وعلى نحو مقصود.

3- فصل المقال في تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال:

وفي مقابل هذا الاشتراك بين كانط والغزالي، في محاولة بيان تهافت الفلسفة دون تقديم حلول للمسائل الميتافيزيقية المتناقضة، وفي مقابل إيقاعهما للبحث الميتافيزيقي في الصعوبات الجدلية، التي رفضا على أساسها إمكان الفصل في قضايا الميتافيزيقا فصلاً علمياً يقينياً، نجد أنّ ابن رشد قد نجح في ردّه على الغزالي في الفصل بين القول الجدلي والقول البرهاني في البحث الميتافيزيقي. فابن رشد، الذي شرح كتاب الجدل لأرسطو، والذي تتبّع الأقاويل الجدليّة التي خالف بها الغزالي الفلاسفة في كتابه، هو خيرُ من نستعين به لتوضيح طريق إمكان القيام بفضّ الاشتباك بين الميتافيزيقا والجدل في كتاب كانط. إنّ كانط، الذي رد الميتافيزيقا كلها إلى جدل، وقدم خطابها على أنه جدلي كله، هو الذي يستدعي أمامنا محاولة ابن رشد في **(تهافت التهافت)** لفصل المقال في تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال. وما نقصده بذلك أن ابن رشد قد وضع يده على ما تشترك فيه الميتافيزيقا مع الجدل، وكشف عن الجهة التي يختلفان فيها في البحث في موضوعات واحدة[1].

---

(1) حول دور الجدل في تصحيح الآراء وإزالة الغموض عن القضايا الميتافيزيقية، انظر: المصباحي، محمد، «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد =



يذهب ابن رشد إلى أن من موضوعات علم ما بعد الطبيعة النظر في موضوعات العلوم الجزئية، وهو يقصد بها الكليات والمقدمات العامة الكلية، التي تبدأ بها هذه العلوم، أو بالتعبير الحديث: الأمور العامة للوجود. فكل علم جزئي يبدأ بمسلمات ومصادرات حول موضوع دراسته، ولا يبرهن عليها؛ لأن هذه البرهنة ليست داخلة في اختصاصه بل داخلة في اختصاص «صناعة عامة»؛ أي علم يهتمّ بالكليات في جدّ ذاتها ويتخصّص في البحث فيها، وهي المقولات الأنطولوجية التي تصف نمط وجود الأشياء. هذه الصناعة العامة إمّا أن تكون هي الميتافيزيقا وإما الجدل، ومهمتهما إزالة «الأغاليط الواقعة» في مقدمات العلوم الجزئية. أما الميتافيزيقا فهي تزيل الأغاليط بأقاويل صادقة، وأما الجدل فيبطلها «بأقاويل مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب»[1]. ومعنى هذا أنّ الميتافيزيقا والجدل يشتركان في مهمة إزالة الأغاليط التي تعرض لمقدمات ومبادئ العلوم الجزئية. وهنا يكتشف ابن رشد اشتراكاً بين الميتافيزيقا والجدل؛ إذ هما يبحثان في الأمور العامة للوجود بما هو موجود. وكلّ الفرق أنّ الميتافيزيقا تأخذ بالمقدمات اليقينية، التي نتوصل إليها بالنظر في طبيعة الموجودات، أما الجدل فيأخذ مقدماته من المشهور والمقبول بين الناس. لقد كان ابن رشد على وعي تام بالمهمة المنهجية والنقدية للميتافيزيقا، وميّز بين هذه المهمة من جهة وصناعة الجدل من جهة أخرى. لكن في حين جعل ابن رشد الميتافيزيقا مستوعبة للجدل، جعل كانط الجدل مستوعباً للميتافيزيقا حتى صارت هي ذاتها جدلية ورفض

= الطبيعة»، منشور في: دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988م، ص15- 27. وحول أهمية الجدل بوجه عام في كلّ البحث الفلسفي، انظر الدراسة الرائدة للأستاذ فؤاد بن أحمد، طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد: القيم والمنافع والحدود:

Mélange de L'Université de Saint Joseph, Vol. LXIII, 2010-2011, pp. 259-322.

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص5-6.



مشروعيتها العلمية على هذا الأساس. إنّ المسألة، إذاً، هي مسألة استيعاب: ما الذي يمكن أن يستوعب الآخر: الميتافيزيقا أم الجدل؟

4- الخطأ في البحث الميتافيزيقي بحسب ابن رشد:

بعد أن تعرّفنا إلى كيفية برهنة ابن رشد على إمكان البحث الميتافيزيقي، من حقّنا الآن أن نتساءل: أكل البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد صحيح ومعصوم من الخطأ أم أن هناك أخطاء خاصة بمثل هذا النوع من البحث؟ وما مصدر الخطأ فيه؟ وما طبيعته؟ وكيف نتلافى هذا الخطأ؟ الحقيقة أنّ إجابة ابن رشد عن كلّ هذه التساؤلات تلتف حول تمييزه بين استخدام المقدمات الجدلية، واستخدام المقدمات البرهانية اليقينية في البحث الميتافيزيقي؛ فكل أخطاء الميتافيزيقا سببها البحث في مسائلها بمنطق الجدل لا بمنطق البرهان. لكن ما الذي يجعل المفكر ينقاد إلى البحث الجدلي في الميتافيزيقا؟ يبني ابن رشد إجابته على فكرة أرسطو حول الانقياد إلى الآراء الشائعة بفعل الألفة والتعود والنشأة، وذلك بأن يطبّق هذه الفكرة في نقده لعلم الكلام، الذي هو عنده أبرز مثال على البحث الجدلي في المسائل الميتافيزيقية؛ فقد ذهب أرسطو إلى أنّ من أهمّ أسباب تبني الآراء الخاطئة الاعتياد عليها[1]. ويوظف ابن رشد هذه الفكرة بذهابه إلى أنّ علم الكلام يُقَدِّم نموذجاً للآراء التي إذا اعتاد عليها المتلقي منذ تعلمه، قبلها كأنّها حقائق مسلَّم بها ولم يفحصها ولم يقف على الخطأ فيها، وأدّى قبوله الاعتيادي لها إلى القول بأشياء مخالفة للعقل. ويُرجع ابن رشد هذا الخطأ إلى الخلط بين الهدف العملي، وهو الاجتماع البشري الذي لا يستقيم إلا بآراء معينة قد تكون خاطئة نظرياً لكنها نافعة عملياً (وهو في ذلك يشبه كانط الذي قطع بعدم إمكان البرهنة على خلود النفس ووجود الله في (**نقد العقل**

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق ونشر موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967م، المجلد الأول، ص42.



الخالص)، ثم رجع عن قوله هذا في (**نقد العقل العملي**)، وقَبِل ما رفضه في نقده الأول صيانة للأخلاق، وقام ببرهنة على خلود النفس ووجود الله من جهة العقل العملي) وبيَّن الهدف النظري المتمثل في البحث عن الحق في ذاته ومن أجل ذاته، دون اعتبار للمصلحة العملية. ونلاحظ أنّ ابن رشد في نصه الآتي يلخص كل ما سوف يقوله كانط في كتابيه المذكورين: «وذلك أنّ أكثر الآراء التي تضمنها هذا العلم [علم الكلام] فهي آراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة، لا لتعريفهم الحق، فألغز فيها عن الحق إلغازاً»[1]. والملاحظ هنا أنّ نقد ابن رشد للميتافيزيقا الكلامية يستبق نقد كانط للميتافيزيقا الجدلية؛ فهو يضع يده على السبب في أخطاء الميتافيزيقا المتمثلة في وضع آراء بها للمصلحة العملية، في حين أنه لا مجال فيها لهذه المصلحة؛ بل مجالها الأصح طلب الحق لذاته بصرف النظر عن أيّ مصلحة عملية. ودخول الآراء العملية في الميتافيزيقا، بحسب ابن رشد، هو سبب أخطائها، وسبب الألغاز التي فيها. والملاحظ كذلك أنّ استخدامه لتعبير «ألغز عن الحق» يفيد معنى الوهم الذي قصده كانط، وأطلق عليه «الوهم الترانسندنتالي». ومن الواضح أنّ إدخال الآراء ذات المصلحة العملية هو ما يفسد الميتافيزيقا كلها، ويجعل منها جدلاً كلامياً.

وعندما تفسد الميتافيزيقا تتحول إلى جدل كلامي، ومن ثَمَّ إلى العلم المسمى علم الكلام. والملاحظ أنّ الطابع الجدلي للميتافيزيقا، الذي لا يوصل إلى أي حقيقة ثابتة، كان هدف نقد كانط في الجزء الأكبر من (نقد العقل الخالص)، الذي يحمل عنوان «الجدل الترنسندنتالي». لكن في حين أرجع كانط أخطاء الميتافيزيقا وفشلها في الوصول إلى اليقين إلى طبيعة العقل البشري نفسه، أرجعها ابن رشد إلى خلط المصلحة العملية بها، وهذا في نظري نقد اجتماعي للميتافيزيقا الكلامية نادراً ما نقع عليه في تاريخ

(1) المصدر نفسه، ص43.



الفلسفة[1]؛ وهو ما يظهر في قوله: «والسبب في هذا كله أن الناس لا يتمّ وجودهم إلا بالاجتماع؛ والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة. فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم. وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء؛ إذ ليس كلهم يصلح لذلك»[2]. ونتبين ممّا سبق كيف أنّ ابن رشد يدافع عن الميتافيزيقا علماً، وذلك بالفصل والتمييز بينها وبين علم الكلام، الذي أدخل في الميتافيزيقا الآراء الهادفة إلى المصلحة العملية. والحقيقة أنّ هذا من أهم أهداف ابن رشد في شرحه على ميتافيزيقا أرسطو؛ إنه بذلك يعود إلى العلم الأصلي والأساس الأول في صياغته الأدق على يد المعلم الأول. إنه ينشغل في شرح مطول لميتافيزيقا أرسطو هادفاً إلى نقد غير مباشر لعلم الكلام وللصيغة الأشعرية منه على وجه الخصوص، والعودة إلى الميتافيزيقا الأصلية في نقائها الأرسطي الأول، مميزاً إياها عن ما جرى لها بعد أرسطو من تشويه قلبها إلى جدل كلامي.

وفي مقابل كانط، الذي أرجع أصل أخطاء الميتافيزيقا إلى طبيعة متأصلة في العقل البشري تجعله يبحث في أسئلة لا يقدر على الإجابة عنها بحسب طاقته وقدراته المعرفية[3]، وذهابه إلى أن الجدل الميتافيزيقي جدل طبيعي للعقل مع ذاته، وأنه ضروري وحتمي ومتأصل في طبيعة العقل البشري[4]، وفي مقابل كلّ هذا التصعيد المثالي وإضفاء الصفة الطبيعية على تناقضات الميتافيزيقا وجدليتها، يأتينا ابن رشد بتفسير آخر اجتماعي لتحول الميتافيزيقا إلى جدل وللخطأ في القضايا الميتافيزيقية، وهو طباع الناس الراجعة إلى

(1) إذ لم يعاود مثل هذا النقد الاجتماعي للميتافيزيقا الظهور إلا في عصر الحداثة الأوربية على يد سبينوزا والمادية الفرنسية وهيغل وماركس والاتجاه الماركسي، الذي يُعد لوكاتش وأدورنو أبرز ممثليه في مثل هذا النقد.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) Kant, Critique of Pure Reason, Avii-Aviii.

(4) Ibid, A294, B350, A297-8/B353-4.

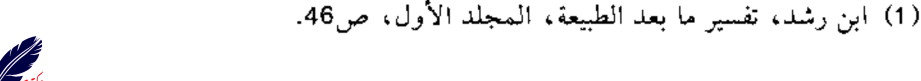


التنشئة الاجتماعية، وأسباب اجتماعية أخرى منها العادة والألفة ونقص التعليم، ما يعني أنّ التنوير يأتي عن طريق الثقافة والتعليم، وابن رشد هنا مستبق لعصر التنوير كله[1]. إنّه يقصد أنّ قبول الآراء الجدلية المسؤولة عن فساد الميتافيزيقا وإلغازها يأتي من قبل الاعتياد على قبول المشهورات دون فحصها. وهذا الاعتياد هو طبع في فئة من الناس وهم العامة والجدليّون. ومن هنا نستطيع إدراك أنّ طبعاً اجتماعياً معيناً يأتي من انتماء إلى فئة اجتماعية يناظره طبع فكري ملازم له. كما ينقد ابن رشد نظريّة الخلق من العدم ويرجعها إلى الاعتياد والألفة لآراء ليست برهانية بل جدلية لكونها مشهورة من كثرة تعرض بعض المتعلمين لعلم الأشعرية.

والملاحظ أنّ كلّ هذا النقد، الذي يوجّهه ابن رشد لعلم الكلام، موضوع في ثنايا شرحه على أرسطو؛ إذ هو يستطرد ليدمج نقده لعلم الكلام الأشعري داخل نصه الشارح لأرسطو، وذلك لأنه يستخدم ميتافيزيقا أرسطو ويوظفها في نقده لعلم الكلام الأشعري. لكن هذا الذي يبدو استطراداً وخروجاً من ابن رشد على موضوعه الأصلي، وهو شرحه لأرسطو، هو في حقيقته أحد الأهداف الأصلية لهذا الشرح من البداية. لقد كانت الهموم الفكرية لعصره هي الموجّهة لشرحه لأرسطو، ومن ثم إن هذا الشرح وليد زمانه، ويجد دوافعه الفكرية من داخل الشرط التاريخي الذي كان يعيشه ابن رشد.

5- دور الجدل في البحث الميتافيزيقي:

إنّ ابن رشد لا يستبعد الجدل تماماً من البحث الميتافيزيقي؛ بل على العكس؛ إذ يعترف بأهميّته تمهيداً لمجال البحث ليخلصه من الآراء المتناقضة فيه، وهي خطوة ضرورية قبل البحث البرهاني في موضوعات الميتافيزيقا. أما كانط فقد توقّف عند الطابع الجدلي الذي تظهر عليه مباحث الميتافيزيقا، وأخذ هذا الطابع على أنّه يهدم الميتافيزيقا علماً. لكنّ ابن رشد كان مدركاً



(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص46.



لمدى التداخل بين الجدل والميتافيزيقا، وكانت المهمة التي أخذها على عاتقه هي وضع الجدل في مقامه الصحيح داخل البحث الميتافيزيقي، لا الاستغناء عنه تماماً. يقول ابن رشد: «... من تمام حصول العلم بالشيء، أعني العلم البرهاني، أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في ذلك الشيء، ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشيء»[1]. وهذا معاكس لكانط الذي اكتفى بإبراز تناقض الميتافيزيقا في «الجدل الترانسندنتالي» دون البحث عن حلّ لهذا التناقض. إن منهج ابن رشد في **(تهافت التهافت)** هو التطبيق العملي لما قاله في العبارة السابقة حول أهمية البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي. لقد كان ابن رشد مدركاً للطابع الجدلي للمسائل الميتافيزيقية قبل كانط، لكن ما يفرقه عن كانط أن إدراكه هذا لم يُعقه عنَ الاستمرار في البحث الميتافيزيقي بالبرهان، واضعاً المقال الجدلي في مكانه المناسب من الميتافيزيقا. يقول ابن رشد عن الطبيعة الجدلية للمسائل الميتافيزيقية: «وذلك أنّ شأن هذه المسائل أن توجد فيها أقاويل مشككة؛ فليس يعلم مقدارها في الغموض ما لم يُتقدم فتُعلم بأقاويل جدلية»[2]؛ أي إنّه من الضروري البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي، لا للانتهاء عنده والاكتفاء به والحكم من ذلك بعدم علمية الميتافيزيقا؛ بل لتجاوزه نحو البحث البرهاني، ولاستخدام الجدل استخداماً منهجياً تعليمياً فحسب[3]. والحقيقة أنّ كتابه **(تهافت التهافت)** كانت وظيفته الأساسية هي التطبيق العملي لما أعلنه في هذا الكتاب من وظيفة منهجيّة وتعليمية للجدل. فكتاب التهافت هو كتاب جدلي باعتراف ابن رشد نفسه؛ إذ بعد أن ملأ الغزالي كتابه

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص166.

(2) المصدر نفسه، ص167.

(3) حول فائدة الجدل في البحث الميتافيزيقي، بحسب ابن رشد، انظر:

Halper, Yehuda, «Dialectics and Dialecticians in Averroes' Long Commentary on Gamma 2 of Aristotle's Metaphysics», Arabic Sciences and Philosophy, vol. 26 (2016), pp. 161-184.



بالشكوك على الفلاسفة وبالأقاويل الجدلية والسفسطائية التي حاول بها إبطال نظرياتهم، أراد ابن رشد أن يصحح هذه الشكوك لكن بخطاب جدلي تمهيداً وإعداداً للمتعلم لتلقي الآراء الميتافيزيقية الصحيحة في كتب البرهان.

وكان ابن رشد على وعيٍ أيضاً باختلاط الآراء الجدلية بالميتافيزيقا، ما يتبعه ضرورة استخدام الجدلِ مع البرهان، مع تقديم الجدل على البرهان في البحث الميتافيزيقي تبعاً لتقدم الآراء الجدلية في الميتافيزيقا معرفياً وتاريخياً؛ ذلك لأنّ الآراء الجدلية كانت هي المسيطرة على البحث الميتافيزيقي قبل أرسطو، والشكوك الجدلية متقدمة بطبيعتها في المسائل الميتافيزيقية معرفياً، وهذا ما يفرض على منهج البحث الميتافيزيقي أن يبدأ بالجدل[1]. وفي ذلك يقول ابن رشد: «ولعلّ الذي رأى من ذلك في هذا العلم هو الأفضل في التعليم في هذا العلم[2]، لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر، والتباس الأقاويل البرهانية التي فيه كثيراً بالأقاويل الجدلية، ولكون الموضوع للعلمين واحداً وهو الموجود المطلق؛ ولاقتضاء طبيعة الأقاويل الجدلية أن تتقدم في الترتيب[3] الأقاويل البرهانية، رأى أرسطو أن يجعل هذا النحو من النظر»، وهو الفحص

---

(1) حول نظرة مشابهة للتي نقدمها هنا في العلاقة بين الجدل والميتافيزيقا عند ابن رشد، انظر: زريوحي، صديق، «الأنطولوجيا وضرورية الجدل عند ابن رشد»، بحث منشور في: قضايا في علم الكلام، تنسيق سعيد البوسكلاوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2015م، ص36-37، 40-42.

(2) أي لعل الذي رآه أرسطو في هذا العلم، وهو علم ما بعد الطبيعة، وهو البدء بالجدل، أفضل لهذا العلم؛ ذلك لأنّ كل العلوم الأخرى لا تبدأ بالجدل؛ بل بالمقدمات اليقينية والمبادئ الأولى الواضحة بذاتها، ولا يأتي الفحص عن الآراء الجدلية في هذه العلوم الأخرى إلا بعد وضع الرأي البرهاني الصحيح. أمّا علم ما بعد الطبيعة فمن الأفضل، بالنسبة إلى طبيعة موضوعاته، أن يتم البدء بالآراء والشكوك الجدلية، للتخلص منها في البداية قبل البحث البرهاني في مطالب هذا العلم.

(3) الترتيب المعرفي والترتيب التاريخي معاً كما أثبت الفارابي في غير كتاب، منها (كتاب الحروف)، و(كتاب السياسة المدنية).

في الأقاويل الجدلية وضبطها بقواعد الجدل، «جزءاً مفرداً برأسه من أجزاء هذا العلم»[1]. إنّ ابن رشد يعدّد في هذا النص أسباب البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي؛ لأنّ البحث عن الحقيقة في هذا العلم يقتضي البدء بالأقاويل الجدلية المتناقضة، ثمّ حلها والانتقال منها إلى البحث البرهاني. أمّا كانط فلم يهدف إلا إلى التشكيك وبث الريبة، هادفاً إنكار مشروعية كل بحث ميتافيزيقي.

وأسباب البدء بالجدل عند ابن رشد هي:

- أنّ الميتافيزيقا والجدل يشتركان في جهة النظر والبحث، وهي الطريقة الكلية التي تركز على العموميات والكليات، لا في طريقة النظر؛ إذ تعتمد الميتافيزيقا البرهان، ويعتمد الجدل المقبولات والمشهورات.
- أنّ الميتافيزيقا من طبيعتها أن تشهد التباساً بين الأقاويل البرهانية والجدلية. لكن ليس معنى هذا الالتباس أن تفقد الميتافيزيقا مشروعيتها العلمية، وتنحى جانباً كما فعل كانط؛ بل الحق أن ننقي الميتافيزيقا ونطهرها من الآراء الجدلية لا أن نسحب منها كلّ مشروعية بحجة احتوائها على أقاويل جدلية مثلما فعل كانط.
- اشتراك الميتافيزيقا والجدل في موضوع واحد هو البحث في الموجود المطلق. ولم ينتبه كانط إلى وحدة الموضوع هذه؛ بل فهم هذه الوحدة على أنها تعني جدلية البحث الميتافيزيقي نفسه؛ أي إنه خلط بين احتواء البحث الميتافيزيقي ضرورة على البعد الجدلي، وكون الميتافيزيقا نفسها، بوصفها مبحثاً، جدليةً. فبسبب وحدة الموضوع اختلط الأمر على كانط، ونظر إلى الميتافيزيقا ذاتها على أنها هي الجدل نفسه، ولم يميز بين البحث الجدلي والبحث البرهاني في مسائل الميتافيزيقا.
- أن من طبيعة البحث في الميتافيزيقا أن تكون الأقاويل الجدلية سابقة معرفياً وتاريخياً للأقاويل البرهانية. هذه الأسبقية هي التي عتمت على

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص167.



كانط رؤية الحل البرهاني الأرسطي لهذه الأقاويل الجدلية. وما لم يذكره ابن رشد في شرحه هنا أن الأقاويل الجدلية عاودت الظهور بعد أرسطو، ولم يقض أرسطو عليها بالكامل. ومن ثَمَّ تكون الأقاويل الجدلية سابقة على التقعيد العلمي للعلم الميتافيزيقي وتالية له أيضاً؛ أي إن العلم الميتافيزيقي محاصر من ماضيه السابق لأرسطو، ومن مستقبله التالي لأرسطو بالجدل. وهذا ما أدّى إلى صعوبة النظر البرهاني في هذا العلم نظراً لقصر ومحدودية اللحظة العلمية البرهانية فيه وهي لحظة أرسطو، تلك اللحظة التي حاول ابن رشد استعادتها.

كل هذه الأسباب، التي لم يضعها كانط في اعتباره، هي التي جعلت الجدل متقدماً على البرهان في البحث الميتافيزيقي، عند أرسطو في كتابه (**ما بعد الطبيعة**)، وعند ابن رشد أيضاً الذي جاء كتابه (**تهافت التهافت**) محققاً لمنهج أرسطو بالبدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي. إنني أتفق مع كل الدراسات التي رصدت تشابهات وتوافقات وتطابقات بين الغزالي وكانط، لأنّهما يشتركان بالفعل في الموقف العام من الميتافيزيقا، إذ يرفضانها بناء على رأيهما في محدودية العقل البشري، تلك الرؤية التي لا يشاركهما ابن رشد فيها.

ويستمرّ ابن رشد في شرحه على أرسطو في موضوع البدء بالشكوك والأقاويل الغامضة والمتعارضة والمتناقضة بهدف حلها قبل الوصول إلى الحق بالبرهان، وهو منهجه نفسه في (**تهافت التهافت**)، ويظهر هذا في قوله: «والسبب في وجوب الابتداء بالفحص في المسائل الغامضة لأن العلم المطلوب الذي يحصل بعد منها هو العلم الذي به ينحل الغموض الذي كان في تلك المسائل من قبل الشكوك الواردة فيها، وذلك أن المسائل التي فيها الشكوك من قبل الأقاويل المتعارضة فيها هي المسائل الغامضة أو أكثر ذلك»[1]. نلاحظ في هذا النص ما يأتي:

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص169.



1- أن المسائل الغامضة تنتج أقاويل متعارضة.

2- أن الأقاويل المتعارضة تنتج الشكوك.

3- أن الحل هو إزالة الغموض عن المسائل الغامضة ابتداءً.

وهذا هو المنهج الجدلي الذي اعتمده ابن رشد في (**تهافت التهافت**). وكل هذه الخطوات المنهجية تشكل الجزء الجدلي الأول من البحث الميتافيزيقي، الذي يأتي بعده البحث البرهاني الموصل إلى الحق. لكننا نلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يتوسع في البحث البرهاني في (**تهافت التهافت**)، ذلك لأن أغلبه يركز على البحث الجدلي السابق ذكره، دفاعاً عن الفلسفة والبرهان ضد شكوك الغزالي. أما نتائج البرهان في العلم الميتافيزيقي فقد ذكرها سريعاً في (التهافت) دون البرهنة الكاملة عليها، وكان كلّما عرض له رأي برهاني في مسألة ميتافيزيقية، مثل مسألة النفس، قال إنّ هذا ليس موضع تفصيل القول فيه، وأحال القارئ إلى كتب البرهان في هذه المسألة.

ولأنّ ابن رشد قد اتبع في (**تهافت التهافت**) الطريقة الجدلية في الدفاع عن الميتافيزيقا، يُعدّ كتابه ذلك تأسيساً جديداً، أو بالأحرى إعادة تأسيس للميتافيزيقا، بتطهيرها مما لحق بها من شكوك وأقاويل جدلية، وإنقاذها من تهم الكفر والبدعة والزندقة التي ألحقها بها الغزالي.

ويؤكد ابن رشد أن الطريق المتّبع لحلّ غموض المسائل الميتافيزيقية وما فيها من أقاويل متناقضة يختلف عن الطريق الذي ينشأ منه هذا الغموض من الأصل. ومعنى هذا أنه يميز بين نوعين من الجدل: الجدل الذي يوقع الغموض، والجدل الذي يحل الغموض. الجدل الذي يوقع الغموض هو الجدل بالمعنى السلبي، وهو ما وصفه بالقول الجدلي أو المخاطبة الجدلية، وهذا هو الجدل الترانسندنتالي الذي نقده كانط. أمّا الجدل الآخر الإيجابي فهو الذي يحلّ الغموض، وهو الجدل الذي استخدمه ابن رشد في (**تهافت التهافت**) وغير المختفي تماماً من فلسفة كانط. صحيح أنّ الاثنين ينتميان إلى الخطاب الجدلي، إلا أنّ ابن رشد قد ميّز بينهما بدقة غير موجودة في



مؤلفات أرسطو نفسها. والذي دعا ابن رشد إلى تطوير هذا التمييز الصراع الفكري الدائر في عصره بين المتكلمين الجدليين والفلاسفة البرهانيين. ونجد في هذا التمييز بين نوعي الجدل أصل الاختلاف بين الجدل الترانسندنتالي الكانطي الذي لا يوصل إلى الحقيقة؛ بل إلى الشك والريبة والتوقف عن الحكم والتخلي عن المسألة كلها وسحب الثقة والمشروعية عن الميتافيزيقا كلها، والجدل الإيجابي الذي يحل المتناقضات في مركب جديد في سبيل القيمة الثالثة التي برع ابن رشد في اكتشافها[1]، وطورها من بعده هيغل. والخطأ الذي وقع فيه كانط أنه أخذ الطريق الجدلي السالب الموقع في التناقض والالتباس على أنه هو طريق الميتافيزيقا ذاتها، ولم ينتبه إلى طريق جدلي إيجابي يحل التناقض، وجد لدى ابن رشد من قبله وهيغل من بعده. يقول ابن رشد: «ولما ذكر أن سبب الابتداء بالفحص عن الأشياء الغامضة هو أن وقوع ذلك الغموض متقدم على ارتفاعه، والجهة التي منها يقع الغموض غير الجهة التي منها يرتفع الغموض، والجهة التي يقع منها

(1) القيمة الثالثة هي التي تتوسط بين نقيضين يستبعد أحدهما الآخر؛ فالمعروف أنّ المنطق الأرسطي ثنائيّ القيمة، يتأسس على قوانين الهوية الثلاثة وأهمها قانون الثالث المرفوع: (أ) هي إما (س) وإما (لا س)، ولا ثالث بينهما. هذا الثالث المرفوع هو القيمة الثالثة. على الرغم من أنّ ابن رشد أرسطي تام، إلا أنه خرج عن أرسطو في بحثه عن القيمة الثالثة التي تتوسط الاحتمالين المتناقضين؛ إذ توسط بين قِدَم العالم وحدوثه، وقال بالحدوث الأزلي، وتوسط بين فناء النفس وخلودها، وقال بفناء النفوس الجزئية والخلود الكلي النوعي للعقل الكلي، وتوسط بين كون الإله إما داخل العالم وإما خارجه، وقال إنه لا هذا ولا ذاك؛ لأن الداخل والخارج من المكان والإله ليس في المكان، وتوسط بين علم الله للكليات وحدها وعلمه للجزئيات، وقال: إنّ الكلي والجزئي لا ينطبقان على علم الله، وتوسط بين فعل الله من حيث هو بالإرادة أو من حيث هو بالطبيعة، وقال: إنه بالإرادة التي هي الطبيعة ذاتها، كما سوف نرى في سياق هذا الكتاب. فالقضايا التي يبدو منها أنها متناقضة ومن دون حل، بحث ابن رشد لها عن قيمة ثالثة تتوسطها وترفع التناقض بينها، مستبقاً في ذلك الجدل الهيغلي.



الغموض شبيهة بالرباط، والجهة التي ينحل بها الغموض شبيهة بحل الرباط... كذلك إذا لحق العقل الأقاويل المتضادة وجب أن تكون الطريق التي منها تنحل الشكوك غير الطريق التي منها تقع الشكوك... فإنه من عرف الشيء قبل أن يعرف مقدار غموضه يشبه الذين تكون أقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أن أقدامهم عليها»[1]. والملاحظ أنّ تعبير «الأقاويل المتضادة» هو نقائض العقل الكوزمولوجية عند كانط. كما أنّ كلمة «الشكوك» وكلمة «الرباط» تعبران عن القيود التي كبّل بها كانط العقل البشري وأحكم وثاقه، وكأنّ العقل من نتاج هذه الشكوك مكبل ومربوط برباط وثيق لا يستطيع منه فكاكاً، وهذا ما شعر به بعض أوائل قراء (**نقد العقل الخالص**) المعاصرون لكانط، ومنهم سليمان ميمون وهيردر والمثاليون الألمان.

لا عجب أن الميتافيزيقا، التي نقدها كانط، ليست هي ميتافيزيقا أرسطو؛ بل هي من إنشاء كانط نفسه من عناصر مدرسة ليبنتز - فولف، والمعروف عن ليبنتز أنه أعاد إحياء الجدل اللاهوتي المسيحي القديم الذي أخفاه وراء العقلانية الظاهرية لفلسفته، لمواجهة عقلانية سبينوزا الراديكالية، ذلك الجدل اللاهوتي الذي كشف عن آثار سينوية واضحة كما قلنا. إنّ الميتافيزيقا التي نقدها كانط تشكّل نسقاً منطقياً مترابطاً يحتوي على أغاليط ونقائض، وهذا النسق من إنشاء كانط نفسه أكثر من كونه تعبيراً عن مذهب ميتافيزيقي معيّن، وهذا هو المعنى الحقيقي لمقولة كانط في بداية كتابه الذاهبة إلى أنّه لن ينقد الكتب والمذاهب والأشخاص؛ بل سينقد قدرة العقل البشري على المعرفة الخالصة غير المرتبطة بأيّ خبرة تجريبية[2]. إنّ كانط هو الذي بنى هذا البناء الميتافيزيقي الذي ينقده، في حين أنّ ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة في (**تهافت التهافت**) يذهب إلى ضرورة ذكر أقاويل الخصم بكاملها والردّ عليها، وأن يأتي المرء بالحجج التي تدعم موقف خصمه بقدر

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص169-170.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A xii.



ما يأتي بالحجج التي تدعم موقفه هو، لا أن يعبر المرء بعبارته وإنشائه الخاص عن وجهة نظر من ينقده ثم ينقد هذا الإنشاء. وهكذا نرى أن ابن رشد كان أميناً أكثر من كانط في نقده للميتافيزيقا الكلامية الجدلية. إنّ الرد الرشدي المناسب على كانط هو القول: إنّ العقل الخالص الذي ينقده كانط هو من اختراعه، وإنّ ابن رشد كان أكثر توفيقاً منه عندما وجه نقده لا إلى العقل الخالص بل إلى كتاب بعينه هو (**تهافت الفلاسفة**) ولشخص بعينه هو الغزالي الذي أرجع ابن رشد الأخطاء التي وقع فيها إلى ظروف زمانه ومكانه[1]؛ أي إلى مصالحه وأهوائه الشخصية.

رابعاً- العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود بين ابن رشد وكانط:

أقام كانط هوّة سحيقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود؛ إذ أضفى طابع الذاتية على مقولات الفكر، وحصرها في الشرط الإنساني المتناهي، وجعلها قاصرة على هذا الشرط فحسب، ذاهباً إلى أنّ مقولات الفكر الإنساني متناهية مثل تناهي الوجود الإنساني، لكونها مجرد شروط ذاتية للمعرفة البشرية، لا شروطاً موضوعية لوجود الأشياء في ذاتها مستقلة عن معرفة البشر بها[2]. وقد هدف كانط من ذلك إلى قطع الصلة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود حيث لا تستطيع مقولات الفكر التعبير عن الوجود الحقيقي خارج الذات العارفة. وكانت هذه الآلية المنهجية هي التي مكّنته من رفض الميتافيزيقا، وإنكار أيّ طابع علمي يمكن أن تدّعيه لنفسها. أما ابن رشد فنراه، مستبقاً سبينوزا في ذلك، يذهب إلى أنّ مقولات الفكر؛ أي الأشكال المنطقية في التفكير والاستدلال والتصورات الذهنية عن الأشياء،

---

(1) يقول ابن رشد: «ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه». تهافت التهافت، ص134.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A26/B42 ff.



تابعة لأشكال الوجود وللأنماط التي توجد عليها الأشياء خارج النفس؛ لأنها هي السبب في نشأة مقولات الفكر من البداية. ونراه يقول أيضاً في (**تهافت التهافت**) إنّ النظام والترتيب المنطقي للفكر هو نفسه النظام والترتيب الأنطولوجي للموجودات[1]؛ لأن الترتيب المنطقي تابع لترتيب الأشياء في الوجود.

وبذلك لا نجد فجوة كانطية عند ابن رشد بين الفكر والوجود، ولا نجد تشكيكاً في إمكانية الفكر أن يصل إلى حقيقة الوجود؛ ذلك لأن الفكر الصادق عنده، أو القول البرهاني اليقيني، هو المطابق لحقيقة الوجود. هذه الصلة الوثيقة بين الفكر والوجود هي التي تجعل ابن رشد يؤكّد، في (**تفسير ما بعد الطبيعة**)، برهانية البحث الميتافيزيقي؛ أي علميته، المتأتية عنده من كون البحث الميتافيزيقي بحثاً برهانياً منطقياً يعتمد على برهان الدليل. فالعقل البشري عند ابن رشد يصل إلى المعرفة اليقينية في البحث الميتافيزيقي طالما كان منطقياً متبعاً قواعدَ البرهان من جهة، ومُؤسساً على المبادئ الطبيعية التي تبرهنت في العلم الطبيعي من جهة أخرى. وكذلك نراه يؤكد اشتراك الموضوع بين المنطق والبحث الميتافيزيقي؛ فالمنطق لديه يحكم على الوجود العام المطلق، وهو نفسه (الوجود العام) موضوع الميتافيزيقا. يقول ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أن هذا الدليل دليل منطقي، وأكثر براهين هذا العلم [الميتافيزيقا] هي براهين منطقية. وأعني بالمنطقية هاهنا مقدمات مأخوذة من صناعة المنطق... إذ كانت هذه الصناعة تنظر في الموجود المطلق،

---

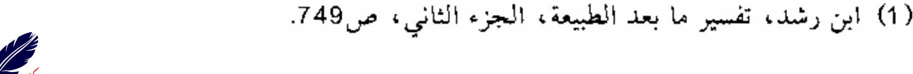
(1) يقول ابن رشد: «ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول». تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص365. ويقول سبينوزا: «إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء».

Spinoza, Ethics, II, P7, in Complete Works, translations by Samuel Shirley, Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002).



والمقدمات المنطقية هي موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قيل فيها»[1]. مقولات المنطق التي تعامل معها أرسطو في كتبه المنطقية بالجهة المنطقية هي ذاتها مقولات الوجود أو الأنحاء التي توجد عليها الموجودات؛ ذلك لأن أرسطو كان يعتقد بأن للمقولات جانبين، منطقياً وأنطولوجياً في الوقت نفسه. وفي النص السابق يؤكد ابن رشد هذه الهوية، ومن ثم يؤكد أن البحث الميتافيزيقي البرهاني اليقيني هو البحث المستخدم لقواعد المنطق نظراً لاشتراك الموضوع بينهما وهو الموجود العام المطلق. وذلك في مقابل كانط الذي فصل المنطق عن الميتافيزيقا، وجعله منطقاً للمعرفة البشرية المتناهية وحدها ولأشكال التفكير الإنساني وحده، وأسماه التحليلات الترانسندنتالية (Transcendental Analytics)، قاصداً من هذه التسمية أن يشير إلى أن أشكال المنطق نتوصل إليها بتحليل العمليات المعرفية لا بتحليل الموجودات الخارجية. صحيح أن منطق المعرفة البشرية يتم التوصل إليه من الشرط الإنساني، إلا أنّ هذا لا يعني أن هذا المنطق مجرد منطق ذاتي خاص بالمعرفة البشرية وحدها ومقطوع الصلة بالوجود، كما لا يعني أن النظام والتراتب بين أفكارنا لا يقابله نفس النظام والتراتب بين الأشياء؛ لأن الفكرة الصادقة اليقينية، كما يقول لنا ابن رشد، ما هي إلا فكرة مطابقة لحقيقة شيء موجود خارج النفس.

لكن لما كانت العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا بهذا الوثوق والتداخل، كان على ابن رشد أن يميّز بين استعمالين للمنطق في البحث الميتافيزيقي: الاستعمال الأول هو استخدام المنطق أداةً أو قانوناً للبحث الميتافيزيقي بمقدمات منطقية عامة دون النظر في ما إذا كانت هذه المقدمات مطابقة للوجود أم لا، وهو البحث المنطقي الصرف في الميتافيزيقا دون التسلح بمبادئ العلم الطبيعي. هذا الاستعمال للمنطق يهمّه التماسك المنطقي للأفكار، ويستنبط



(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني، ص749.



أفكاراً ميتافيزيقية متماسكة منطقياً؛ أي مقنعة كما قال ابن رشد عن إلهيات ابن سينا، دون أن تكون يقينية، وتكون يقينية بأن تكون مطابقة للوجود[1]. وقد ضرب ابن رشد على هذا الاستعمال للمنطق في البحث الميتافيزيقي نظريّة المثل عند أفلاطون[2]؛ فالأخير اعتقد أن الكليات كيانات مفارقة مستقلة في وجودها عن الجزئيات المحسوسة، وبذلك أخذ البحث المنطقي، الذي مارسه أفلاطون في مجال الميتافيزيقا، التصورات الكلية المستقلة عن موضوعاتها الجزئية في المعرفة البشرية على أنّها مستقلة أيضاً عن جزئياتها في الوجود الواقعي، ومن هنا اعتقاده في مفارقتها للعالم المحسوس.

وهذا هو نوع البحث المنطقي الجدلي في الميتافيزيقا، الذي يعمل على مدِّ وتوسيع مقولات الفكر إلى المجال الأنطولوجي دون أساس كافٍ من العلم الطبيعي. وهذا هو نفسه نوع البحث الميتافيزيقي الذي نقده كانط في «الجدل الترانسندنتالي»، وخاصة عندما نقد علم النفس العقلي من منطلق أن الجوهرية والبساطة واللامادية التي تظهر بها «الأنا أفكر» في عمليات التفكير هي صفات لنفس عاقلة توجد في استقلال عن البدن، لكن لم يكن استقلال

---

(1) وأبرز مثال يضربه ابن رشد على ذلك أنّ قسمة ابن سينا للوجود إلى الواجب والممكن ليست حاصرة؛ لأنها منطقية تصورية وحسب، ولا تطابق الوجود الحقيقي. والسبب في ذلك أنّ ابن سينا قد استنبط منهما متوسطات عديدة ليس لها ما يقابلها في الوجود المحسوس، مثل الواجب بذاته والواجب بغيره، كما أنّ الممكن ينقسم إلى الممكن بالإضافة إلى الواجب والممكن في ذاته. وهذا ما أدى بابن سينا إلى إدخال تصور ميتافيزيقي جديد منطقي؛ لأنه مستنبط من مقدماته المنطقية التي وضعها في الواجب والممكن، لكنه لا يطابق الوجود الطبيعي، وهو الممكن بذاته الواجب بغيره، وهو العالم أو السماء بحسب ابن سينا. والسبب في عدم مطابقته للوجود الطبيعي وللمبادئ الطبيعية ولطبيعة وجود السماء أنه، كما يقول ابن رشد، يستحيل على الذي في طبيعته الإمكان أن تنقلب طبيعته هذه إلى الطبيعة الأزلية؛ أي الواجبة؛ فانقلاب الطبائع مستحيل عند الطبيعة وعند العقل أيضاً.

(2) بجانب برهان الواجب والممكن السينوي الذي أشرناه إليه في الهامش السابق.



هذه «الأنا أفكر» واتصافها بصفات خاصة بها سوى أخذ الاستقلال المنطقي والمعرفي «للأنا أفكر» على أنّه استقلال أنطولوجي لنفس عاقلة أو مفكرة[1]. والحقيقة أنّ الدليل الأوضح على أنّ كانط كان ينقد الميتافيزيقا الأفلاطونية بالتحديد وامتداداتها السينوية أنّه، في بداية باب «الجدل الترانسندنتالي» من (**نقد العقل الخالص**)، الذي ينقد فيه الميتافيزيقا، قد عرَّف الأفكار تعريفاً أفلاطونياً، واعتمد هذا التعريف طول نقده التالي للميتافيزيقا[2]. فقد اختار التعريف الأفلاطوني للأفكار كي يتمكن بعد ذلك من الحكم على كل الأفكار الميتافيزيقية بأنها غير واقعية ومقطوعة الصلة بعالم الخبرة الحسية.

ويتبيّن نقد ابن رشد لهذا النوع من التوسيع المنطقي لمقولات الفكر إلى المجال الأنطولوجي في تفسيره نقدَ أرسطو لنظرية أفلاطون في المثل بقوله: إنّ أرسطو قد نقد اللذين «يعتقدون أن الكليات هي الجواهر، وأنها هي مبادئ الجوهر المحسوس، يشير بذلك إلى أفلاطون. وذلك أنه كان يعتقد في الأجناس أنها طبائع مفارقة وأنها ليست موجودة في الجزئيات على أنها شيء مجتمع منها. وذلك لأن الكليات إنما هي عند أرسطو شيء يجمعه الذهن من الجزئيات...»[3]. ومعنى هذا أن الكليات عند أرسطو تخالط الجزئيات، وليس لها وجود قائم بذاته فوق الجزئيات؛ أي إن أيّ بحث ميتافيزيقي يعتقد في الوجود الأنطولوجي المستقل للكليات هو توسيع لمقولات الفكر وتشييئها وأقنمتها وإضفاء الصفة الأنطولوجية على ما هو فكري فحسب؛ وهذا هو نفسه فحوى نقد كانط لموضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: النفس والعالم والإله؛ إذ هي عنده موضوعات فكرية ليس من حقّ المعرفة البشرية أن تعتقد بوجود حقيقي أنطولوجي لها خارج الذهن. ومعنى هذا أنّ الميتافيزيقا التي نقدها كانط ليست هي الميتافيزيقا الأرسطية - الرشدية، التي تعتقد بمخالطة

(1) Kant, Critique of Pure Reason, B407-B413.

(2) Ibid, A313/B370 ff.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1417.



الكليات للجزئيات؛ بل هي الميتافيزيقا التي تعتقد بالوجود المستقل للكيانات الكلية. وهذا هو السبب في أنّ علم النفس العقلي الذي نقده كانط هو الذي يفصل بين النفس والبدن، وينظر إلى النفس على أنها مفارقة للبدن وروحية وخالدة، وأنّ علم اللاهوت العقلي الذي نقده كانط هو في حقيقته مذهب واحد فقط في الألوهية وهو المذهب التأليهي (Theism)، الذي يفصل بين الإله والعالم معتقداً بالمفارقة المطلقة بينهما، وليس أيّ مذهب آخر في الألوهية مثل مذهب وحدة الوجود مثلاً، الذي يعتقد بوحدة الإله والعالم وبأن الفعل الإلهي هو فعل الطبيعة وليس فعلاً فوق الطبيعة[1].

ويتّضح بمزيد من الجلاء أنّ الميتافيزيقا التي نقدها كانط هي الميتافيزيقا الأفلاطونية لا الميتافيزيقا الأرسطية، من توضيح ابن رشد لنقد أرسطو لنظرية أفلاطون في الوجود المستقل للكليات؛ لأن هذا النقد هو نفسه الذي وجهه كانط إلى علوم الميتافيزيقا الثلاثة. يقول ابن رشد: «... وأما أفلاطون فكان يضع الكليات أموراً قائمة خارج النفس موجودة بذاتها»[2]. وهذا هو ما تفعله علوم الميتافيزيقا الثلاثة بحسب كانط، إذ اعتقدت بالوجود الأنطولوجي المستقل لموضوعاتها. ثم يعطي ابن رشد السبب في مسلك أفلاطون الخاطئ، وأنه تأسس في أخذ ما هو مستقل منطقياً على أنه مستقل أنطولوجياً، دون النظر في ما إذا كانت هذه الأفكار مطابقة للوجود القائم أم لا: «وهو يقول عن أفلاطون في ذلك أنه إنما رأى هذا الرأي لأن نظره كان على جهة المنطق»[3]؛ أي إنّ أفلاطون كان يتوصّل بالمنطق وحده إلى الوجود الأنطولوجي المستقل للكليات دون أن يتبيّن ما إذا كان قوله هذا

---

(1) سبق أن عالجت هذا الموضوع في كتابي: سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة كانط، دار رؤية، القاهرة، 2013م.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص1418.



مطابقاً للموجود المحسوس أم لا، أو ما إذا كان مدعماً بمبادئ العلم الطبيعي أم لا. «ويريد بالنظر المنطقي النظر الذي يكون من مقدمات غير مناسبة. وبالجملة من غلب عليه الجدل كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جداً وبعيدة عن طبيعة الشيء»[1]. وهذا هو الوهم الترانسندنتالي الذي تناوله كانط (Transcendental Illusion)؛ إذ هو الاعتقاد بأمور خارجة عن طبيعة عالم الخبرة التجريبية وبعيدة عنها.

والملاحظ أنّ ابن رشد يتّهم أفلاطون بالوقوع في الجدل[2]؛ أي إنه ينقد البحث الجدلي في الميتافيزيقا، ويفرقه عن البحث البرهاني؛ والبحث الجدلي في الميتافيزيقا هو نفسه الذي نقده كانط، لكن دون أن يضع مكانه بديلاً برهانياً؛ لأنه قطع الطريق أمام أي بحث برهاني في الميتافيزيقا.

والبحث في الميتافيزيقا بالمنطق وحده؛ أي الوصول إلى الضرورة الأنطولوجية من مجرد الضرورة المنطقية، هو السبب في أخطاء الميتافيزيقا وتحولها إلى الجدل، وهو نفسه أساس الدليل الأنطولوجي على وجود الله، الذي نقده كانط، وسبق أن نقده ابن رشد في صيغته السينوية وهي برهان الواجب والممكن. فالواجب والممكن من المقولات المنطقية الصرف، وخطأ ابن سينا أنه حولها إلى مقولات أنطولوجية. وهو نفسه النقد الذي وجهه كانط إلى الدليل الأنطولوجي عندما ذهب إلى أنّ هذا الدليل يعتقد بأن الضرورة المنطقية لموجود ما كافية للتدليل على وجوده الحقيقي. وقد تبيَّن هذا النقد نفسه في قول ابن رشد: «والعلّة في ذلك أنّ طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة». والكلام المقنع هذا هو الكلام المتماسك والضروري منطقياً دون أن يكون كذلك تجريبياً أو بحسب طبيعة الأشياء ذاتها؛ «فالبحث

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) وهو الاتهام نفسه الذي يوجهه ابن رشد إلى الميتافيزيقا السينوية عبر أعماله كلها.



المنطقي» في الميتافيزيقا غير المدعَّم بالبحث الطبيعي في طبائع الأشياء، «هو البحث الذي يتبع فيه صاحبه الإقناع من غير أن يطلب مطابقة الموجود بأقاويله...»[1]. إن السبب في الطابع الجدلي للميتافيزيقا وفي الخطأ في البحث الميتافيزيقي هو الاعتماد على البحث المنطقي وحده دون محاولة مطابقة هذا البحث وتدعيمه بما تبرهن في العلوم الطبيعية، ودون البحث في مطابقة أو عدم مطابقة نتائج هذا النوع من البحث الميتافيزيقي لطبيعة الموجودات.

وإذا كان البحث الجدلي في الميتافيزيقا هو البحث المنطقي الخالص والمعتمد على التحليل القَبْلي للتصورات وعلى استنباط بعضها من بعضها الآخر، منتهياً إلى الاعتقاد بأن ما استنبطه الذهن تصورياً وبالضرورة المنطقية وحدها يجب أن يتصف بالضرورة الواقعية والاستقلال الأنطولوجي (وهو ما يتضح في برهان الواجب والممكن عند ابن سينا، وفي الدليل الأنطولوجي بحسب نقد كانط به)، فإنّ نقطة الخلاف هنا هي حول التصورات الكلية وطريقة التعامل معها في البحث الميتافيزيقي؛ أي مدى مشروعية إلحاق الاستقلال الأنطولوجي لما يتوصّل إليه العقل من الكليات. إنّ الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا ومن قبله أفلاطون، وهو الخطأ نفسه الذي يأخذه كانط على علوم الميتافيزيقا الثلاثة، هو الاستمرار في استنباط تصورات كلية أكثر عمومية وشمولاً وتجريداً مع إلحاق الوجود الواقعي بها في الوقت نفسه. فكانط ينقد علم النفس العقلي مثلاً لأنه ينتقل من «الأنا أفكر»، الذي يجب أن يصاحب كلّ التصورات والعمليات المعرفية، وهو مجرد وظيفة منطقية ومعرفية بحتة، إلى استنباط صفات لهذا «الأنا أفكر» ليلحقها به على أنّها صفات واقعية لكيان واقعي، كأن يكون جوهراً مستقلاً يتصف بالروحية واللامادية والخلود. والواضح أن ما يتوصل إليه علم النفس العقلي بهذه الطريقة لا يمكن مطابقته بواقع العمليات الفكرية والمنطقية التي يقوم بها

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، الصفحة نفسها.



«الأنا أفكر»، ومن ثمّ يتحول إلى علم ترانسندنتالي خالص، متجاوزاً كل خبرة تجريبية، وكل عالم الظواهر؛ أي إنّه يصير مقطوع الصلة بأيّ بحث طبيعي تجريبي. هذا الاستخدام اللامنضبط للتصورات الكلية، وهذا التوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم البشري، هو السبب في عدم مشروعية الميتافيزيقا بحسب كانط.

لكن ليس كل توسيع للتصورات الكلية إلى عالم ما فوق الحس غير مشروع عند ابن رشد؛ ذلك لأنه كان يدافع عن إمكان البحث الميتافيزيقي من منطلق إمكان التوسع في اكتشاف كليات أكثر عمومية وشمولاً وتجريداً ومفارقة للمادة، فقط في الحالات التالية: 1- إذا كانت هذه الكليات قد ثبت أنّها مبادئ للطبيعيات، حتى لو كانت مبادئ مفارقة؛ 2- إذا كان البحث الميتافيزيقي سيحافظ على ارتباطها الوثيق بالمبادئ القريبة للوجود المحسوس؛ 3- إذا كانت هذه المبادئ المفارقة قادرة على تفسير المبادئ المخالطة للمحسوس وتفسير الوجود المحسوس في الوقت نفسه؛ أي إذا ثبت أنها مبادئ مفارقة للمبادئ الطبيعية؛ 4- إذا ظلت هذه المبادئ المفارقة قادرة على التفسير الطبيعي للظواهر الطبيعية، ولا تخلي السبيل أمام أي تفسير آخر غيبي؛ 5- إذا كانت هناك علاقة تراتبية من الكليات المخالطة للمادة إلى الكليات المفارقة، حيث إن الأقل تجريداً ومفارقة منها والأكثر تجريداً ومفارقة تقعان على خط متصل واحد يستطيع العقل البشري البرهنة عليه بالدليل؛ 6- إذا كانت هناك مبادئ مفارقة فيجب أن تتبرهن أولاً في العلم الطبيعي، بمعنى أن العلم الطبيعي هو الذي يجب أن يبرهن على وجودها وعلى كونها مفارقة، لا العلم الميتافيزيقي.

خاتمة:

رفض كانط إمكان قيام الميتافيزيقا علماً من منطلق فصله بين عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها. عالم الظاهر هو الوحيد المتاح للمعرفة البشرية بحسب القدرات القبلية لها، أمّا عالم الأشياء في ذاتها فلا نعرف عنه

أيّ شيء بحسب كانط. وفي مقابل هذا الرفض الكانطي لعلمية الميتافيزيقا، نجد أن ابن رشد قد نجح في إثبات علميتها، من منطلق اكتشافه وحدةَ المنهج والموضوع بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، واكتشافه حضورَ المفارق داخل المحسوس، وإمكانيةَ معرفة هذا المفارق ابتداءً.

وفي حين أرجع كانط النزاع الميتافيزيقي، الذي وضعه في صورة أغاليط ونقائض وأوهام، إلى نزاع العقل الخالص مع نفسه بطريقة حتمية لا يستطيع مقاومتها، أرجع ابن رشد النزاع بين المتكلمين والفلاسفة إلى نزاع اجتماعي وإيديولوجي. المتكلمون عند ابن رشد هم الذين يستخدمون الأقوال الجدلية التي تستند على المشهورات تقرباً من العامة، وتوهماً منهم أنّهم يدافعون عن معتقداتها، في حين أنهم لا ينجحون إلا في بث الفتنة والتشويش على العامة. أما الفلاسفة فخطابهم برهاني ويوافق الشرع في الوقت نفسه. يتمتع تحليل ابن رشد للنزاعات الميتافيزيقية الكلامية ببعد اجتماعي بحسب تقسيمه للناس إلى عامة وخاصة، وهو بعد مختلف تماماً عند كانط، الذي قام بتصعيد النزاعات الميتافيزيقية إلى المجال الترانسندنتالي المجرد وقطع صلتها بمنشئها الاجتماعي.

إن الميتافيزيقا ذاتها، باعتبارها علم الوجود بما هو موجود، العلم الذي يطلب الحق لذاته بصرف النظر عن أيّ مصلحة عملية، هي علم مشروع تماماً في نظر ابن رشد، وكل أخطاء الميتافيزيقا بالنسبة إليه آتية من وضع الآراء العملية فيها؛ إذ إنّ هذا المبحث ليس هو مجالها الأصلي. إن ابن رشد يشير من طرف خفي إلى ضرورة تنقية الميتافيزيقا من الأحكام العملية القيمية؛ أي يطلب حياداً قيمياً أخلاقياً في البحث الميتافيزيقي كما يقول المحدثون. ومعنى هذا أن لدى ابن رشد فصلاً بين المقال العملي الأخلاقي من جهة والمقال العلمي البرهاني من جهة أخرى، ونتيجة الخلط بين المقالين هي الوقوع في أخطاء الميتافيزيقا كما أشار ونبَّه.







II

مفهوم اللامتناهي
بين ابن رشد وسبينوزا وكانط

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة بالمقارنة مفهوم اللامتناهي لدى ثلاثة من أشهر الفلاسفة، الذين عالجوا هذا المفهوم، وكانت لديهم بشأنه نظريات متكاملة ومفصلة، وهم: ابن رشد (1126-1198م)، وسبينوزا (1632-1677م)، وكانط (1724-1804م). وقد اخترنا هؤلاء الفلاسفة بالذات لأنّ الخلاف في المفهوم وفي طرق معالجته يتجلّى واضحاً للغاية بين كانط من جهة وابن رشد وسبينوزا من جهة أخرى؛ إذ إنّ الفريقين على طرفي النقيض؛ كانط يرفض إمكان معرفة اللامتناهي، وابن رشد وسبينوزا يثبتان هذه الإمكانية؛ بل يثبتان ضرورة اللامتناهي للمعرفة البشرية.

وترجع أهمية هذا المفهوم إلى أنّه يتصل بشكل وثيق للغاية بمسائل ومباحث فلسفية مهمة، مثل: مسألة قِدَم العالم وحدوثه، وعلاقة الإله بالعالم، وطبيعة العلِّية الإلهية، والحرية والضرورة، ومسألة إمكان الميتافيزيقا علماً؛ إذ يعتمد هذا الإمكان على إمكان إدراك الإنسان للامتناهي بالفكر وصياغته تصورياً. ومع العلم بأنّ كانط قد أنكر إمكانية قيام الميتافيزيقا علماً للوجود في ذاته، وقَبِل فقط بميتافيزيقا الأخلاق، وأنّ ابن رشد وسبينوزا كانا



من أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الكبرى في تاريخ الفلسفة، فإنّ هذا يعود بالدرجة الأولى إلى إنكار كانط إمكانيةَ إدراك ومعرفة اللامتناهي، في مقابل إقرار ابن رشد وسبينوزا بهذه الإمكانية. سوف نتعرّف في هذه الدراسة إلى خطأ كانط في رفضه اللامتناهي بناءً على تركيزه على نقد نوع واحد فقط من اللامتناهي وهو اللامتناهي التركيبي (Synthetic Infinite)، الذي يتأسّس في تصوّره خطاً مستقيماً أو سلسلةً من الوحدات مفتوحةً على الإمكانية اللامتناهية لإضافة وحدة جديدة إلى ما لا نهاية (ad infinitum). في حين أنّ مفهوم اللامتناهي عند ابن رشد وسبينوزا كان هو اللامتناهي التحليلي (Analytical Infinite)، أو اللامتناهي باعتباره خاصية لفئة (class)، حيث تستوعب هذه الفئة عناصر لامتناهية؛ وهو الذي يمكن للمعرفة البشرية إدراكه.

ضم مفهوم اللامتناهي أنواعاً عديدة على مر تاريخ الفلسفة؛ فقد كان هناك اللامتناهي في الحجم أو الامتداد (أو العِظَم بالتعبير الإسلامي)، واللامتناهي في العدد، واللامتناهي في الانقسام، واللامتناهي في الزمان (Eternal)، وهو المسمّى بالقِدَم والأزلية في الفكر الإسلامي. والحقيقة أنّ أهم هذه الأنواع هو اللامتناهي في الزمان الذي حاز أكبر اهتمام، وثارت حوله النزاعات الفلسفية على مر العصور، نظراً إلى تعلق هذا المفهوم بإشكالية قِدَم العالم وحدوثه في الفكرين الإسلامي والمسيحي الوسيط. سوف تركز هذه الدراسة على اللامتناهي في الزمان؛ لأن حلّ إشكاليّته يتضمّن حلّ كل إشكاليات الأنواع الأخرى من اللامتناهي.

رفض كانط إمكان إدراك العقل الإنساني للامتناهي؛ إذ إنّ مقولاته القَبْلية لا تنطبق إلا على عالم الظاهر الذي هو عالم الخبرة التجريبية؛ فلأن المعرفة البشرية متناهية فهي تدرك المتناهي وحسب؛ أي عالم الخبرة التجريبية. أمّا عالم الأشياء في ذاتها الذي يضم اللامتناهي فليس من الممكن للمعرفة البشرية إدراكه. وعلى هذا الأساس نقد الميتافيزيقا التقليدية في كتابه (**نقد العقل الخالص**) لكونها تعدّت الحدود المشروعة للمعرفة البشرية ببحثها في



اللامتناهي. وقد تركّزت نظرية كانط في استحالة معرفة اللامتناهي في النقيضة الأولى من النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص (Cosmological Antinomies of Pure Reason). هذه النقائض هي التي يقع فيها العقل عندما يبدأ في التفكير في العالم من حيث أصله وما إذا كان متناهياً أو غير متناهٍ، ومن حيث تركيبه وما إذا كان مكوَّناً من أجزاء بسيطة أم كل ما فيه مركب، ومن حيث سببيته وما إذا كانت كلها حتمية أم هناك سبب حر للعالم، ومن حيث معلوليته وما إذا كان علة ذاته أم له علّة خارجة عنه. والنقيضة الأولى هي التي تدور حول العالم، وما إذا كان متناهياً من حيث الزمان والمكان أو لامتناهياً.

ومن الواضح أن النقيضة الأولى تتناول إشكالية قِدَم العالم وحدوثه، التي شغلت الفكر الإسلامي طويلاً. ومن حيث إنّ ابن رشد كان له حلّ لهذه الإشكالية، فإنّ الهدف من هذه الدراسة هو استخراج نقد رشدي للنقيضة الأولى، بتوضيح أنّ ابن رشد قد سبق له أن تناول الاعتراضات نفسها التي قدمها كانط على تناهي العالم وعلى لاتناهيه. كما تهدف الدراسة إلى توضيح أنّ الإشكالية التي توقّف عندها كانط، وأوضح عدم استطاعة العقل الفصل فيها، نجح ابن رشد في حلّها. وفي الوقت نفسه تهدف الدراسة إلى إثبات أنّ الحل، الذي قدّمه ابن رشد لإشكالية تناهي ولا تناهي العالم، ونظريّته في اللاتناهي، قد تكرّر ظهورهما من بعده لدى سبينوزا. رفض كانط إمكان معرفة اللامتناهي، وكان في ذهنه اللامتناهي التركيبي، وابن رشد كان قد أكّد مثله على استحالة إدراك اللامتناهي التركيبي، الذي أسماه اللامتناهي على الاستقامة، لكنّه أكّد إمكان معرفة اللامتناهي الذي أثبت أنه هو اللامتناهي الوحيد الممكن للعالم؛ وهو اللامتناهي الدائري المقترب من مفهوم اللامتناهي التحليلي الذي أثبته كانتور في نظريته في الفئات، وراسل في فلسفته الرياضية. أمّا سبينوزا فالدراسة تُثبت أنه قد تبنّى التمييز الرشدي نفسه بين اللامتناهي على الدور الذي هو اللامتناهي التحليلي، واللامتناهي على



الاستقامة الذي هو اللامتناهي التركيبي، وقال بإمكان اللامتناهي التحليلي وحده لكلا نوعي اللامتناهي عنده وهما: لاتناهي الجوهر ولاتناهي الأحوال.

وفي الجزء الأخير من الدراسة نثبت صحة نقدنا الرشدي-السبينوزي لمفهوم اللامتناهي عند كانط بالاستعانة بنظرية راسل في اللامتناهي، وتوضيح أنّ هذه النظرية حملت التمييز الرشدي-السبينوزي نفسه بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي، وأثبتت صحة وواقعية نوع واحد فقط منهما، وهو اللاتناهي الذي للفئات الذي هو اللامتناهي التحليلي؛ مع إبراز أن راسل قد استند على التمييز نفسه بين نوعي اللامتناهي لتوجيه نقد إلى النقيضة الكوزمولوجية الأولى لكانط.

لن نتَّبع في هذه الدراسة الترتيب التاريخي بالبدء بابن رشد ثم سبينوزا والانتهاء بكانط، ذلك لأنّ الدراسة ليست سرداً تاريخياً خطياً لمفهوم اللامتناهي عبر تاريخ الفلسفة، ولا تنتمي إلى علم تاريخ الأفكار؛ بل هي دراسة مقارنة. وفي الدراسات المقارنة كثيراً ما يقع الباحث على مواقف سابقة أكثر تقدماً ونضجاً من مواقف لاحقة، وهذا هو حال موضوع اللامتناهي هذا، الذي نرى أنّ مواقف ابن رشد وسبينوزا كانت أكثر وجاهة وتقدماً من موقف كانط. فالدراسة تحاول إثبات أنّ إنكار كانط لإمكانيّة معرفة اللامتناهي تصورياً، بناءً على انتمائه إلى عالم الأشياء في ذاتها غير المتاح للمعرفة البشرية، لم يكن الموقف الأفضل والأكثر معقولية في تاريخ هذا المفهوم، وأنّ موقف سبينوزا كان أكثر تقدّماً منه على الرغم من أنّ قرناً كاملاً يفصل بينهما، وأنّ نظرية سبينوزا في اللامتناهي ترجع بأصولها الأولى إلى ابن رشد الذي تحاول الدراسة إثبات أن اللامتناهي السبينوزي هو في حقيقته إعادة صياغة للامتناهي الرشدي؛ مع تدعيم تحليلنا هذا بنظرية راسل في اللامتناهي.

واتساقاً مع هذه الأهداف، كان علينا السير في عكس الترتيب الزمني لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة والبدء بأحدثهم وهو كانط. فكانط هو الذي نجد لديه



إنكاراً لإمكان معرفة اللامتناهي، ومن ثَمَّ يجب البدء به. ولأننا نجد لدى ابن رشد حلاً لإشكالية تناهي ولاتناهي العالم، التي عُرفت في عصره بإشكالية القِدَم والحدوث، سوف نُثنِّي بابن رشد لتوضيح إمكان اللامتناهي، ولنستخرج نقداً رشدياً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى. ثمّ نتحول إلى سبينوزا، الذي نعتقد أنّ نظريته في اللامتناهي متطابقة مع نظرية ابن رشد. وسبينوزا هو الفيلسوف السابق لكانط مباشرة، الذي نجد لديه نظرية متكاملة في اللامتناهي تتجاوز النقد الكانطي، وتنفلت عن جدارة من الإشكاليات التي وضعها كانط أمام هذا المفهوم. منتهين براسل الذي نجد في نظريته في اللامتناهي دعماً للنظرية الرشدية-السبينوزية، وتأكيداً لصحة نقدنا الرشدي-السبينوزي لكانط.

أولاً- كانط والنقيضة الكوزمولوجية الأولى حول تناهي ولاتناهي العالم:

النقيضة (Antinomy) هي الاسم الذي وضعه كانط لقضيتين متناقضتين ومتعاكستين تماماً، تؤكّد كلّ واحدة منهما ما تنفيه الأخرى، وهما تشكلان معضلة أمام العقل لا يستطيع حلّها. ولكونهما تشكلان معضلةً فإن كانط يؤكد ضرورة التخلي عن الفصل بينهما، لأنّهما ناتجتان عن تطبيق مقولات المعرفة البشرية التي ليس لها من استخدام إلا على عالم الخبرة التجريبية وعالم الظاهر، في فهم واستيعاب عالم الأشياء في ذاتها[1]. وعندما يسعى العقل إلى تطبيق مقولاته البشرية المتناهية في معرفة موضوعات الميتافيزيقا يقع في التناقض، وينتج جدلاً ذاتياً مع نفسه، وهو ما أسماه كانط «الجدل الترانسندنتالي» (Transcendental Dialectic)[2]. وقد أطلق كانط على مجموعة التناقضات التي يقع فيها العقل البشري في مجال المعرفة

---

(1) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), A406-408/B433-435.

(2) Ibid, A293/B350.



الميتافيزيقية بالعالم اسم «النقائض الكوزمولوجية»[1]. وهو يحلّ إشكاليّة هذه النقائض بأن يرفعها معاً، نظراً لاعتقاده في استحالة الفصل فيها. وما يهمّنا في هذه النقائض الأربع النقيضة الأولى حول العالم بين التناهي واللاتناهي، وهي مسألة القِدَم والحدوث في الفكر الإسلامي.

1- وضع كانط للنقيضة الأولى:

وضع كانط النقيضة الأولى في صورة قضيتين متناقضتين، ورتبهما في عمودين متقابلين ليؤكد طابعهما المتناقض والمعاكس بعضهما لبعض، ووضع لكل قضية برهاناً وملاحظات على هذا البرهان. وهذه هي الطريقة التي اتّبعها في بقية النقائض. وقد أطلق على القضية الأولى اسم «القضية» (Thesis)، وعلى القضية النقيضة أو المقابلة لها اسم «نقيض القضية» (Antithesis). سوف نعرض فيما يأتي لقضيتي النقيضة الأولى ولبرهان كانط على كلّ منهما.

القضية	نقيض القضية
للعالم بداية في الزمان، وهو كذلك محدود في المكان.	ليس للعالم بداية، وليست له حدود في المكان، وهو لامتناهٍ بالنظر إلى الزمان والمكان.

ومن الواضح أن القضية هي التي تقول بتناهي العالم في الزمان والمكان، وأن نقيضها يقول بلاتناهيه في الزمان والمكان. فكل قضية تثبت ما تنفيه الأخرى وهما متناقضتان ومتعاكستان. ويتأكّد ذلك بوضوح عندما يضع كانط برهاناً لكل واحدة منهما، فمن البرهانين يوضح كانط استحالة الفصل في هذه الإشكالية واستحالة حل التناقض.

يقول كانط في برهان القضية: إننا إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، فمعنى هذا أنّه عند كلّ لحظة حاضرة يكون قد مرت قبلها لحظات

(1) Helmut Holzhey & Vilem Mudroch, Historical Dictionary of Kant and Kantianism (Lanham/Maryland/Toronto/Oxford: The Scarecrow Press, 2005), pp. 46-48.



لانهاية لها، وعند كلّ حادثة جديدة يكون قد مرت قبلها سلسلة لامتناهية من الأحداث الماضية. وعند ذلك يقول كانط: «والآن فإن اللاتناهي الذي لسلسلة ما يتأسس في حقيقة أنها لا يمكن أن تكتمل من خلال التركيب المتتالي»[1]. بمعنى أننا إذا نظرنا إلى الزمان على أنه لامتناهٍ من جهة الماضي (a parte ante)، فلن يكون قد اكتمل في اللحظة الحاضرة. ومن ثَمَّ من المستحيل أن تكون هناك سلسلة لامتناهية من الأحداث قد مرّت؛ لأن اللامتناهي لا يمكن المرور به، ولا يمكن أن يُقطع (traversed). ومن أجل تفسير وجود العالم في اللحظة الحاضرة يجب علينا التسليم بأنّه قد كانت له بداية أولى.

ومثلما أوضح كانط أن برهان القضية يؤدي إلى القول باستحالة لاتناهي العالم، أوضح بالمثل أنّ برهان نقيض القضية ينجح في إثبات العكس، وأن العالم لامتناهٍ بناء على استحالة تناهيه. ففيما يخص الجزء الثاني من القضية والمتعلق بالمكان اللامتناهي، يقول كانط: إنّ هذا المكان اللامتناهي يفترض أن العالم هو كلّ لامتناهٍ (infinite given whole) يحتوي على أشياء متزامنة؛ أي توجد معاً. ويشكّك كانط في إمكان معرفة العالم بهذه الطريقة بذهابه إلى أن العالم ليس معطى لنا بهذه الطريقة، لأننا لا ندركه في كليته الشاملة باعتباره كلاً لامتناهياً. كما أنه ليس لدينا حدس بالكم اللامتناهي (infinite magnitude)، وكل كمٍّ يستطيع أن يدركه الفهم البشري يتوصل إليه عن طريق تعداد وحداته المكونة له وإضافة الواحدة منها إلى الأخرى، وهذا الكلُّ الذي لأي كمٍّ لامتناهٍ لا يمكن التوصل إليه إلا بعملية تركيب للأجزاء بعضها إلى بعض إلى ما لا نهاية (ad infinitum)[2]. وإذا كان العالم لامتناهياً في المكان فإنّ تعداد أجزائه سوف يتطلب زماناً لامتناهياً بما أنه يتكون من أجزاء لامتناهية. ومن ثم يذهب كانط إلى أنّ العالم لا يمكن التفكير فيه باعتباره كماً لامتناهياً معطى.

---

(1) Ibid, A426/B454.

(2) Ibid, A428/B456.



وفي العمود المقابل يضع كانط برهاناً معاكساً يثبت به نقيض القضية التي تقول بلاتناهي العالم في الزمان وفي المكان؛ إذ يذهب إلى أننا إذا افترضنا أن للعالم بداية، فإن البداية تعني أنّ الشيء لم يكن موجوداً قبلها، وأن زماناً كان يسبق ظهور هذا الشيء، ولم يكن قد ظهر فيه بعد؛ أي زماناً خالياً. ولا يمكن أن يظهر شيء في الزمان الخالي؛ لأن هذا الزمان لا يحتوي على أي شيء يرجّح وجوداً على عدم وجود العالم[1]. ومن ثَمَّ العالم يمكن أن يحتوي على أشياء كثيرة لها بداية، لكنّ العالم نفسه ليست له بداية.

وفي ما يخص الشق الثاني من نقيض القضية القائل بلاتناهي العالم في المكان، يذهب كانط إلى أن العالم إذا كان متناهياً في المكان، فسوف يكون خارجه مكاناً خالياً، ويكون كذلك لامحدوداً. لكن يستحيل أن يوجد العالم في مكان خالٍ؛ لأنّ فكرة المكان الخالي مستحيلة. فالوجود في مكان يفترض أن يكون هذا المكان محتوياً على أشياء أخرى. لكن ليست هناك أشياء أخرى في المكان الخالي حتى تكون بين العالم وبينه علاقات مكانية. وفي غياب العلاقات المكانية بين العالم وأيّ شيء آخر في المكان الخالي، فإنّ هذا يعني أن العالم لن يكون في المكان أصلاً، لأن الوجود في الخلاء ليس وجوداً في المكان. ولا يبقى، إذاً، سوى القول بأنّ العالم ليس محدوداً في المكان، وبأنّه لامتناهٍ في ما يتعلق بالامتداد[2].

وقد كان هدف كانط من تقديم إشكاليّة تناهي ولاتناهي العالم بهذا الشكل أن يوضح استحالة حلها، نظراً لوجاهة ومنطقية برهان كلّ قضية ما يؤدي إلى استحالة الفصل بينهما، وضرورة التخلي عنهما معاً. لكن في مقابل

(1) هنا تظهر فكرة المُرجِّح التي ظهرت في (تهافت الفلاسفة) للغزالي، والتي أطلق عليها ابن رشد «المخصص». وسوف تتضح هذه الفكرة في سياق الحديث عن ابن رشد. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، وتقديم ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990م، ص49.

(2) Ibid, A429/B457.



كانط، سنعرف كيف استطاع ابن رشد حلّ هذه الإشكالية بنظريته في اللامتناهي، وكيف أنّ هذه النظرية قد تكرر ظهورها لدى سبينوزا.

2- استخدام كانط لبراهين الخُلف:

أراد كانط من وضعه لإشكالية التناهي واللاتناهي بهذا الشكل أن يوضح ما فيها من تناقض، ويبرز الطابع النقائضي فيها (Antinomial)، ما يمهّد السبيل نحو رفض النقائض كلها، والتوقف عن الحكم فيها. والملاحظ أن البرهانين اللذين استخدمهما كانط في النقيضة الأولى هما من نوع برهان الخُلف (Reductio ad Absurdum).

يُعرِّف التهانوي برهان الخُلف بأنّه «القياس الاستثنائي الذي يُقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم»؛ وهو استثنائي لكونه لا يثبت المطلوب؛ بل يثبت أن نقيضه محال، ومن ثَمَّ هو يثبت المطلوب بطريق غير مباشر؛ أي من الخلف الذي هو نقيض المطلوب: «وهكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه لثبت محال». وهو يسمّى خُلْفاً (بضم الخاء وسكون اللام) أيضاً «لأنه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب»[1].

لكن ليس برهان الخلف مطلق الصلاحية في إثبات المطلوب الذي هو نقيض المحال؛ إذ يمكن أن تكون القضية ونقيضها محالين، ومن ثم يرتفعان معاً. وهذا هو ما حاول كانط القيام به في النقيضة الأولى، فهو يُقَدِّم برهان خلف على تناهي العالم بتقديم برهان على استحالة لاتناهيه، ويقدم برهان خلف على لاتناهي العالم يثبت استحالة تناهيه. وتقديم برهان خلف ليواجه برهان خلف كان بهدف رفع المسألة كلها. لكننا نجد لدى ابن رشد رداً على

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم. تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، (مجلدان)، المجلد الأول، مادة خلف، ص760- 761.



هذه الطريقة في رفع المسائل الجدلية، وهو ردّ كان قد وجّهه إلى الغزالي لكنّه ينطبق على ما فعله كانط في النقائض. يقول ابن رشد: «أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليست تقتضي هدماً، وإنما تقتضي حيرة وشكوكاً عند من عارض إشكالاً بإشكال ولم يَبِن عنده أحد الإشكالين وبطلان الإشكال الذي يقابله. وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل [الغزالي] هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض. وتلك معاندة غير تامة»[1]. إنّ انطباق أقوال ابن رشد على كانط لا يقف عند الحدود اللفظية لهذا القول وحده؛ بل سوف ينسحب على مجمل نظرية ابن رشد في اللامتناهي التي سنرى كيف أنّها تمثل رداً رشدياً على كانط.

إن وضع كانط لبرهان تناهي العالم في شكل برهان خُلف يؤكّد لدينا اعتماد هذا البرهان على التراث الناقد لنظرية قِدَم العالم منذ أفلاطون، مروراً بيحيى النحوي، وعلم الكلام الإسلامي، وانتهاءً بالغزالي. ذلك لأنّ براهين تناهي العالم، أو حدوثه، لم تظهر في تاريخ الفلسفة إلا على أنّها ردود على قِدَم العالم وتفنيدات لبراهين القدم؛ إذ يبدو أنّ كانط لم يستطع تقديم برهان مستقيم على تناهي العالم بأدلّة موجبة تثبت التناهي نفسه، وكل ما استطاعه هو تقديم أدلة سالبة على استحالة اللاتناهي. فبرهان القضية في النقيضة الأولى لا يثبت التناهي؛ بل يثبت استحالة اللاتناهي. ويظهر هذا من نصّ برهان كانط؛ إذ يقول: «إذا افترضنا أنّ العالم ليست له بداية في الزمان، إذن فعند كل لحظة معطاة يكون قد مر زمان أزلي (Eternity) قبلها، ومرّت بذلك سلسلة لامتناهية من الأحوال المتتالية للأشياء. والآن فإن سلسلة لامتناهية تتأسس في حقيقة استحالة اكتمالها من خلال تركيب متتال (Successive Synthesis). وينتج عن ذلك استحالة مرور سلسلة لامتناهية، وأنّ بداية

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص194.



للعالم هي شرط ضروري لوجود العالم»[1]. يقصد كانط من هذا القول أننا إذا افترضنا أنّ العالم يتكون من سلسلة لامتناهية من الأحداث من جهة الماضي (a parte ante)، فلا يمكننا تفسير وجود الأحداث الحالية؛ لأن وجود الحدث الحالي يعبّر عن اكتمال سلسلة أحداث سابقة ووصولها إلى النهاية في هذا الحدث الحالي. لكن إذا افترضنا أن الأحداث السابقة من دون بداية فلا يمكننا تصوّر أنّها وصلت إلى النهاية في الحدث الحالي. فكي نفسّر وجود الحدث الحالي يجب التسليم بأنّ سلسلة الأحداث الماضية متناهية؛ أي لها بداية أولى مطلقة. ويعد يحيى النحوي أول من قدم هذه الحجة كما سوف نرى.

وفي الجزء الثاني من برهان القضيّة المتعلّق بتناهي العالم في المكان، يثبت كانط التناهي في المكان، لا بإثبات تناهي المكان نفسه، ولا بإثبات تناهي العالم في المكان؛ بل ببرهان خلف يثبت استحالة لاتناهي العالم في المكان، وذلك بافتراض أنّه لامتناهٍ في المكان، وتوضيح ما ينتج عن هذا الافتراض من محال؛ إذ يذهب إلى أنّ العالم إذا كان لامتناهياً ولامحدوداً في المكان، وأنه كلٌّ معطى (given whole) يحتوي في داخله على كلّ أجزائه اللامتناهية، فإنّ هذه الأجزاء يجب، من ثم، أن تكون قابلة للتعداد في زمان لامتناهٍ، بما أنّ لاتناهي المكان يعني احتواءه على لاتناهٍ من الأجزاء. لكن يشكّك كانط في إمكانية تصور أجزاء لامتناهية للعالم؛ لأن هذا التصور يفترض إمكانية تعداد هذه الأجزاء الواحد تلو الآخر بإضافة جزء إلى جزء آخر إلى ما لانهاية. لكن نظراً لاستحالة لاتناهي الزمان، كما أثبت كانط في الجزء الأول من البرهان، فإنّ تعداداً للأجزاء اللامتناهية مستحيل، لأنّ هذا التعداد يفترض زماناً لامتناهياً يتم فيه التعداد. ومن ثم يرفض كانط لاتناهي العالم في المكان لاستحالة تصور لاتناهي أجزائه.

---

(1) Ibid, A426/B454.



كما يظهر برهان الخلف في برهان كانط على لاتناهي العالم من حيث الزمان والمكان في نقيض القضية، بإثبات استحالة تناهي العالم. يفترض كانط أنّ العالم متناهٍ في الزمان والمكان، ثمّ يبدأ في توضيح ما ينتج عن ذلك من محال. فإذا كان متناهياً في الزمان، فإنّ البداية الأولى له يكون قد سبقها زمان خالٍ من الأحداث. والزمان الخالي من الأحداث مستحيل أن ينشأ عنه العالم؛ إذ ليس به ما يُرجِّح وجوداً على عدم وجود العالم. وكذلك الحال بالنسبة إلى المكان. فإذا كان العالم محدوداً في المكان، يجب أن يكون هناك مكان خالٍ من العالم يقع خارجه، وهذا مستحيل أيضاً؛ ذلك لأن المكان الخالي لن يكون مكاناً لأي شيء، فالعالم لا يمكن أن تكون له علاقة مكانية مع اللامكان أو مع المكان الخالي[1]. وإذا سلَّمنا بأن العالم محدود في المكان، فسوف يكون هذا المكان هو المكان الخالي الذي لا يمكن أن يحِدّ أي شيء على الإطلاق. لا يبقى إذاً سوى التسليم بأن العالم لامتناهٍ في المكان.

وكان كانط يقصد من وضع براهين الخلف إزاء بعضها بعضاً توضيح ما كان يعنيه من الجدل الترانسندنتالي للعقل الخالص وتناقضه الذاتي؛ ذلك لأن النزاع بين هذه البراهين هو من نوع النزاع الجدلي الذي لا يمكن أن يُحل، بحسب كانط الذي اتبع أرسطو في استحالة الفصل في المواضع الجدلية[2]. وعلى الرغم من أنّ أرسطو قد ضرب مثالاً على قِدَم العالم وحدوثه بوصفه موضعاً جدلياً تتناقض فيه البراهين، وذلك في كتاب (**الجدل**)، كان يتبنى قِدَم العالم. وما كان يقصده أرسطو من أن مسألة القِدَم والحدوث هي مسألة جدلية أن مصدر الجدل فيها أنّ من طرحها اعتقد أنها مسألة تخص الزمان، ومن ثم محاولة حلّها من جهة الزمان؛ أي من جهة إثبات قِدَم الزمان أو حدوثه، هو

(1) والملاحظ أنّ المكان الخالي هذا هو فكرة الخلاء التي رفضها أرسطو ومن بعده ابن رشد، وقبلها علم الكلام الإسلامي للدفاع عن حدوث العالم.

(2) عبد الله، محمد فتحي، الجدل بين أرسطو وكنط، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1995م، ص30، 236-238.



الذي يوقع المرء في البراهين المتناقضة، فكلّ من يحاول حلّ المسألة من جهة الزمان يرى أمامه برهانين متناقضين، أحدهما يثبت قِدَم الزمان والآخر يثبت حدوثه. لم يكن أرسطو قد شرح مقصوده هذا وبهذه الطريقة في كتاب **(الجدل)**، لكنّ ابن رشد هو الذي أوضح المسألة كلها، وأثبت أنّ مصدر الجدل؛ أي موضعه (Topic)، هو معالجة مسألة القِدَم والحدوث من جهة الزمان، وهي عنده لا تحلّ من جهة الزمان؛ لأن هذه الجهة جدلية، وتحلّ من جهة الحركة وحدها. فمن يُرِد إثبات القِدَم أو الحدوث عليه إثبات قدم أو حدوث الحركة، لا الزمان. إنّ السبب الذي جعل كانط ينظر إلى مسألة تناهي ولاتناهي العالم على أنّها مسألة جدلية هو أنّه عالجها من جهة الزمان، وهي الجهة الجدلية التي رفض ابن رشد أن يعالج المسألة من خلالها. وسوف نتعرّف، عندما يأتي الحديث عن ابن رشد، إلى كامل برهانه على لاتناهي العالم من براهين لاتناهي الحركة.

3- إنكار كانط إمكان الفصل في النقائض:

نظر كانط إلى النقيضة الأولى على أنها من دون حل، وتمثلت نظريته في عدم إمكان الحلّ على أسس ثلاثة: الأساس الأول هو رفضه أن يكون العالم كلاً معطى في حدس حسي؛ فالعالم لا يُقَدِّم نفسه للخبرة البشرية باعتباره كلاً. وما لا يُقَدِّم نفسه للفهم باعتباره كلاً لا يمكن الحكم عليه في كليته. والأساس الثاني يتمثّل في أن النظرة إلى العالم على أنّه «في» الزمان والمكان، وأن الزمان والمكان يحويانه، لا يمكن معها الفصل في تناهيه أو لاتناهيه. والأساس الثالث يتمثّل في نظرية كانط في الزمان والمكان باعتبارهما حدسين قبليين بشريين ينظّمان الخبرة التجريبية بعالم الظاهرات فحسب، وهما لا يصفان الشيء في ذاته؛ أي لا ينطبقان على موضوعات الميتافيزيقا مثل موضوع تناهي أو لاتناهي العالم.

الأساس الأول: أنّ ما يكمن خلف النقيضة الأولى هو مُسلَّمة ضمنية تقول: إنّ العالم كلٌّ مُعطى وكامل. ويفترض كانط وجود هذا العالم باعتباره



كلاً كاملاً ثمّ يبحث في ما إذا كان متناهياً أو غير متناهٍ في الزمان والمكان. ولأنّ كانط قد رفض أن يكون العالم كلاً معطى لحدس حسي تجريبي في «الاستيطيقا الترانسندنتالية» و«التحليلات الترانسنتدتالية»، فقد كان يمهّد لإنكار إمكان الفصل في النقيضة الأولى منذ البداية؛ فالطريقة التي رتّب بها كانط النقيضة الأولى هي التي مكّنته من رفض حلها[1].

الأساس الثاني: استند كانط في النقيضة الأولى على مُسلّمة ضمنية أخرى تقول: إنّ العالم «في» الزمان والمكان، ثم بحث عمّا إذا كان هذا العالم الذي «في» الزمان والمكان متناهياً أو لامتناهياً. ثمّ ذهب إلى أنّ العالم إذا كان في الزمان والمكان، فلا يمكن أن يكون متناهياً، ولا يمكن أن يكون لامتناهياً. فإذا كان متناهياً في المكان والزمان فمن الممكن تصور مكان آخر أكبر منه وزمان آخر قبله. وإذا كان لامتناهياً فلن يكون كلاً ولا موضوعاً للمعرفة؛ لأن كلَّ «كلٍّ» هو بطبيعته محدود، وبذلك نصل إلى تناقض لفظي عندما نقول: «إنّ العالم في المكان والزمان لامتناهٍ»، في حين أنّ المكان والزمان يحويانه، وكل ما يشمله شيء آخر هو محدود بالضرورة. لكن الحقيقة أن مسلمة كانط خاطئة من أساسها. فالافتراض أنّ العالم في المكان والزمان هو الذي يوقع المرء في التناقض الذي تعبّر عنه النقيضة الأولى؛ فالحقيقة أنّ العالم نفسه ليس شيئاً آخر سوى المكان والزمان.

---

(1) وهذا ما جعل بعض الشراح يذهب إلى أن كانط قد رتب الجزأين الأولين من (نقد العقل الخالص) وهما الاستيطيقا والتحليلات، وفي ذهنه النقائض الكوزمولوجية التي وضعها في جزء «الجدل الترانسندنتالي»، وكأنه كان يمهد السبيل أمام رفضه الفصل فيها، وأهمّ هؤلاء الشراح هو نورمان كمب سميث:

Kemp Smith, Norman, A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason" (London: Macmillan, 1918), pp. 431 ff.

وانظر أيضاً:

A.W. Moore, «A Note on Kant's First Antinomy», The Philosophical Quarterly, vol. 42, no. 169 (Oct. 1992), 480-485.



يعالج كانط الزمان والمكان، إذاً، على أنهما حاويان للأحداث، والأحداث تحدث فيهما، وهما مستقلان عنها ووجودهما في ذاتيهما[1]؛ ثم يحل النقيضة كلها بذهابه إلى أنّ الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا شيئين قائمين بذاتيهما حتى نبحث عن تناهيهما أو لاتناهيهما، بناء على أن الزمان والمكان غير معطيين هكذا للمعرفة البشرية بل هما مجرد شرط لإدراك الموضوعات التجريبية.

الأساس الثالث: يتمثل في نظرية كانط في الزمان والمكان التي تنظر إليهما على أنّهما حدسان قَبْليان في ملكة الفهم الخالص، بهما يدرك الفهم البشري العلاقات الزمانية والمكانية، وينظم الخبرة التجريبية، ويكوّن معرفة بشأن عالم الظاهر. الزمان والمكان عند كانط إذاً هما شرطان ذاتيان بشريان للمعرفة، ولا يمكن أخذهما على أنهما موضوعان مستقلان يتمّ البحث في طبيعتيهما.

وقد توصل كانط إلى هذه النظرية في الزمان والمكان اعتقاداً منه بأنه يواجه بها نظريتي ليبنتز وسبينوزا. نظر ليبنتز إلى الزمان والمكان على أنهما يعبران عن العلاقة بين الأشياء المتناهية في العالم، ولأنهما علاقة بين المتناهيات حكم ليبنتز عليهما بالتناهي أيضاً. أما سبينوزا فقد نظر إليه كانط على أنه يقول بلاتناهي الزمان والمكان؛ لأن سبينوزا، بحسب كانط، قد أخذهما على أنّهما يعبّران عن الأشياء في ذاتها وعن الجوهر. ولما كان الجوهر عند سبينوزا لامتناهياً، فإنّ صفاته هي الأخرى لامتناهية مثله.

---

(1) وهذا ما أكده كريج بقوله: «...لا يعالج كانط بداية للزمان نفسه؛ بل بداية للعالم في الزمان. وهنا يدرك كانط الزمان في معنى نيوتوني مطلق باعتباره متصلاً توجد فيه الأحداث، وهو يوجد في ذاته مستقلاً عن الأحداث. وهذا يتضح أكثر في نقيض القضية، حيث يتحدث عن الزمان باعتباره موجوداً قبل وجود العالم».

William Lane Craig, «Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe», Zeitschrift fur Philosophische Forschung, Bd.33, H.4 (Oct.-Dec. 1979), pp. 553-567 (p. 554).



والزمان والمكان من الصفات اللامتناهية للجوهر بحسب فهم كانط لسبينوزا[1]. وفي مقابل ليبنتز الذي يقول بتناهي الزمان والمكان وسبينوزا الذي يقول بلاتناهيهما، ذهب كانط إلى أنّ السبب في تعارضهما هو أنّهما أخذا الزمان والمكان على أنّهما صفتان للأشياء ذاتها؛ أخذهما ليبنتز على أنّهما يصفان العلاقة بين الأشياء المتناهية، وأخذهما سبينوزا على أنهما يصفان المجموع الكلي اللامتناهي لكلّ الأشياء. والحلّ الذي قدّمه كانط هو رفضه أن يأخذ المكان والزمان على أنّهما صفتان للأشياء ذاتها، سواء للعلاقات الداخلية بينها أم لمجموعها. ونظر إليهما على أنهما مجرد طريقة الفهم البشري في إدراك الأشياء وفي تنظيم عالم الظاهرات[2]. ومن ثم لا يمكن أن نحكم عليهما بالتناهي أو اللاتناهي.

4- ملاحظات نهائية على النقيضة الكوزمولوجية الأولى:

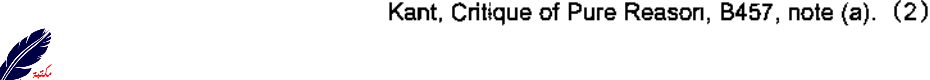
نظراً لأهمية براهين كانط على تناهي العالم ولاتناهيه في المقارنات الآتية، التي سوف نعقدها بينه وبين ابن رشد وسبينوزا، فمن الواجب علينا الآن أن نركز الحديث على الثغرات التي تكمن في هذه البراهين، لأنها هي التي تفتح أمامنا أبواب المقارنة بعد ذلك.

1- اعتقد كانط أنّ إشكالية تناهي ولاتناهي العالم تخص الزمان والمكان. وهذا هو السبب في أنه يعالج في النقيضة الأولى تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان. لكنه لم ينتبه إلى أن الإشكالية قد تم حلها في تاريخ الفلسفة السابق له من جهة الحركة لا من جهة الزمان والمكان، وهي الجهة التي ظهرت بوضوح في نظرية ابن رشد في قِدَم العالم ذات الأسس الأرسطية.

---

(1) Kant, Critique of Practical Reason, Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), pp. 84-85.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, B457, note (a).





2- وضع كانط القضية ونقيضها في صورة القسمة الحاصرة، فقد اعتقد أنّ العالم إمّا أن يكون متناهياً وإما غير متناهٍ، وكأنه يقيم قياساً شرطياً منفصلاً لكلّ من القضية ونقيضها. فهو في القضية يقول: إنّ العالم إما متناهٍ وإما غير متناهٍ، ويثبت استحالة اللاتناهي، ومن ثَمَّ يثبت وجود التناهي. وفي نقيض القضية يُضْمر القياس الشرطي المنفصل نفسه، لكنّه يثبت استحالة التناهي، ومن ثم وجوب اللاتناهي. وكان يهدف من ذلك إلى القول إن كل قياس منهما غير منتج لأنّ القياس الآخر يثبت عكس ما يثبته. وقد قام كانط بكلّ هذا وفي ذهنه أنّ قسمته لتناهي العالم في الزمان والمكان وللاتناهيه في الزمان والمكان هي قسمة حاصرة، وهي ليست بحاصرة؛ ذلك لأنّ العالم يمكن أن يكون لامتناهياً في الزمان ومتناهياً في المكان. وهذه هي نظرية ابن رشد التي سوف تتضح لنا تباعاً.

3- إنّ وضع كانط لتناهي العالم باعتباره القضية، وللاتناهي العالم باعتباره «نقيض» القضية، يوحي بأنّ لتناهي العالم الأولوية، وبأنّ لاتناهي العالم هو القضية المعاكسة أو المضادة. وهذا غير صحيح تاريخياً. لأن قضية لاتناهي العالم كانت هي الأسبق في الظهور على يد الطبيعيين الأوائل، واستمرت عبر كل مراحل الفكر اليوناني[1]، ثمّ أرسطو وشراحه اليونان. وما كانت قضية تناهي العالم أو حدوثه سوى اعتراض لاحق على أرسطو على يد يحيى النحوي، الذي لم يضع نظرية كاملة في حدوث العالم؛ بل وضع اعتراضات على القِدَم، وضعها في كتابين: **(ضد بروقلس في قِدَم العالم)** و**(ضد أرسطو في قِدَم العالم)**، انتقلت إلى علم

(1) Drozdek, Adam, In the Beginning was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008).

يتناول هذا الكتاب سيطرة فكرة اللاتناهي على كل الفلاسفة اليونان من طاليس إلى الأبيقوريين والرواقيين.



الكلام الإسلامي واليهودي واللاهوت المسيحي في العصور الوسطى. وبذلك تكون قضية تناهي العالم هي القضية النقيضة، وليست قضية لاتناهيه.

4- البرهان في كل قضية يناقش الزمان الماضي فحسب ويهمل الزمان المستقبل؛ فبرهان القضية يثبت تناهي العالم باستحالة لاتناهي الزمان الماضي. وبرهان نقيض القضية يثبت لاتناهي العالم باستحالة تناهي الزمان الماضي أيضاً. الزمان الماضي وحده إذاً هدف كانط في النقيضة الأولى كلها بقضيتيها[1]. وهذا ليس برهاناً مستقيماً على التناهي ولا على اللاتناهي. فعلاوة على أن براهين كانط كلها براهين خلف، هو لم يثبت تناهي العالم إلا من جهة الزمان الماضي، ولم يثبت لاتناهيه إلا من جهة الزمان الماضي أيضاً. لو أراد كانط برهاناً مستقيماً كاملاً على تناهي العالم أو لاتناهيه لكان قد قدم برهاناً على تناهيه من الطرفين، الماضي والمستقبل، وبرهاناً على لاتناهيه من الطرفين أيضاً. فهكذا يكون البرهان الكامل. والبرهان الكامل على قِدَم العالم من الطرفين هو الذي قدمه ابن رشد كما سنرى. لكن تناول التناهي واللاتناهي من طرف واحد فقط هو الزمان الماضي يوحي بأن كانط يقبل أن يكون العالم متناهياً من الماضي ولامتناهياً من المستقبل (a parte post)، ما يجعله يرتد إلى مواقف أفلاطون ومتكلمي الإسلام والغزالي. وقد أثبت ابن رشد أن إثبات

(1) وهذا ما أشار إليه كريج:

Craig, «Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe», p. 559.

وبرتراند راسل:

Russell, Our Knowledge of the External World (London: George Allen & Unwin, 1914), 161-162.

وزفارت:

P.J. Zwart, About Time (Amsterdam & Oxford: North Holland Publishing Co., 1976), p. 238.



اللاتناهي من طرف واحد هو الزمان الماضي وحده يُعدّ تناقضاً وبرهاناً غير مستقيم.

ثانياً- التاريخ السابق لبراهين كانط في النقيضة الأولى:

لم تكن البراهين، التي قدمها كانط لتناهي ولاتناهي العالم في النقيضة الأولى، من إبداعه الخاص ولا من وضعه الشخصي؛ بل إن كانط كان مجرد مكرر ومردد لما كان منتشراً قبله من براهين على قِدَم العالم وعلى حدوثه. حتى أنّ عباراته تكاد تكون تكراراً حرفياً لعبارات مثيلة في تاريخ النزاع بين القِدَم والحدوث. ولأنّ اعتراضات كانط على قِدَم العالم وعلى حدوثه أيضاً كانت معروفة منذ أرسطو ومروراً ببروقلس (Proclus) (412-485م)، ويحيى النحوي (John Philoponus) (490-570م)، وعلماء الكلام، حتى الغزالي، ولأنّ ابن رشد قد وجه انتقادات عديدة إلى كل تلك الأنواع من الاعتراضات على الحدوث، وكذلك على النظريات السابقة عليه في قِدَم العالم، وذلك كي يؤسس برهاناً جديداً يتلافى عيوب البراهين السابقة، فإن هذا هو ما يجعل لفلسفة ابن رشد دلالة قوية بالنسبة إلى المقارنة مع كانط؛ إذ سنجد لابن رشد ردوداً على كلّ اعتراضات كانط على القِدَم والحدوث، وحلولاً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى التي تصوَّر كانط أنها من دون حل.

الحقيقة أن برهان نقيض القضية، الذي يثبت لاتناهي الزمان بإثبات استحالة تناهي الزمان، والذي يذهب إلى أن العالم إذا كان متناهياً في الزمان يجب أن يسبقه زمان، ما يعني قِدَم الزمان نفسه، قد ظهر في كتاب **(السماع الطبيعي)** لأرسطو. لكن ما لم ينتبه إليه الكثير من المفكرين، وانتبه إليه ابن رشد أنّ هذا البرهان هو في حقيقته حُجَّة جدلية أراد منها أرسطو أن تكون هكذا جدلية، لا برهانية. والدليل البرهاني على قِدَم العالم ليس هو دليل قِدَم الزمان بل دليل قدم الحركة الذي أبرزه ابن رشد.



سنعرض فيما يأتي حجج يحيى النحوي في إبطال قِدَم العالم، التي ظهرت بحذافيرها في برهان القضية في النقيضة الأولى عند كانط، ثمّ سنتتبع انتقال هذه الحجج من النحوي إلى علم الكلام الإسلامي، الذي انتقل منه إلى الغزالي، وذلك كتمهيد تاريخي لابن رشد الذي قدّم ردوداً مفصلة على هذه الحجج. وردود ابن رشد هذه هي ردود غير مباشرة على كانط.

1- يحيى النحوي وحججه في إبطال قِدَم العالم:

سنلاحظ فيما يأتي كيف أنّ برهان كانط في قضية النقيضة الأولى يرجع إلى يحيى النحوي حصراً. ويحيى النحوي (490-570م) فيلسوف سكندري، من أواخر شراح أرسطو اليونان. معروف لدى الأوربيين باسم جون فيلوبونوس (John Philoponus)؛ أي المُحِب للعمل، لكنّه كان يفضل اسم «النحوي» وهكذا عرفه المسلمون. اشتهر بنقده لأرسطو في مسائل كثيرة أهمها قِدَم العالم. كذلك قدّم نقداً لحجج بروقلس في قِدَم العالم. تلقّى تعليمه في مدرسة الإسكندرية على يد أمونيوس (440-520م) تلميذ بروقلس[1].

والاختلاف بين العرب والغربيين كبير جداً في تحديد تاريخ ميلاده، فالغربيون يحددون ميلاده بسنة (490م) والعرب بسنة (530م)، ويقولون إنه عاش حتى فتح مصر وقابل عمرو بن العاص[2]. وإذا كان قد ولد سنة (490م) فيستحيل أن يكون قد شهد فتح مصر سنة (641م) وعمره (151) سنة، وإذا كان قد ولد سنة (530م) فسيكون عمره وقت فتح مصر (111) سنة. وأظن أن شهوده فتح مصر خرافة.

(1) Christian Wildberg, «John Philoponus», article in: «Encyclopedia of Philosophy», vol. 7, (pp. 313-315), edt. By Donald M. Borchert (Thomson Gale: Detroit, New York, et.al., 2006).

(2) عبد الله، محمد فتحي، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، دار الحضارة، طنطا، (د.ت)، ص63.



وكان المسلمون على معرفة بكتابه (**رد يحيى النحوي على بروقلس في قِدَم العالم**)؛ إذ تُرجِم إلى العربية، وبدأ يُحدِث آثاره ابتداء من القرن الرابع الهجري[1]. وكذلك يذكر المؤرخون المسلمون أنه قد تُرجِم له إلى العربية كتاب يسمى (**الرد على أرسطو**)، و(**في أن قوة كل جسم متناهٍ قوة متناهية**)[2]. ويذكر عبد الرحمن بدوي أن الغزالي قد نقل في كتابه (**تهافت الفلاسفة**) خلاصة ما قاله النحوي في رده على قِدَم العالم، ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً، والاختلاف بينهما في العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجج[3].

رصد ثلاثة من الباحثين تأثيره في المتكلمين المسلمين واليهود، هربرت ديفيدسون في دراسته (**يحيى النحوي باعتباره مصدر أدلة خلق العالم الإسلامية واليهودية الوسيطية**)، إذ رصد تأثيره في إبراهيم بن سيار النظام، والأشعري، والكندي، والمتكلم اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي، وليفي بن جرشوم، ورصد ظهور آثار حججه في (**تهافت الفلاسفة**) للغزالي، و(**نهاية الإقدام في علم الكلام**) للشهرستاني[4].

---

(1) البوسكلاوي، سعيد، «مدرسة الإسكندرية وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلامي»، دراسة منشورة في: البعزاتي، بناصر (تنسيق)، مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، أكدال، (د ت).

(2) انظر في ذلك: بدوي، عبد الرحمن، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، ص32-36. ويحتوي الكتاب نفسه على مقال لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي «في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً»، ص243-247.

(3) بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1979م، ص191-192. ذكره، عبد الله، محمد فتحي، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، ص64.

(4) Herbert Davidson, «John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation», Journal of the American Oriental Society, vol. 89, no. 2, (Apr. - Jun., 1969), pp. 357-391.



والباحث الثاني هو هاري ولفسون في كتابه (**فلسفة المتكلمين**)[1]؛ إذ يرصد تأثيره على الشخصيات نفسها لكن بالتركيز على سعيد الفيومي، ثم رد ابن رشد عليه.

أمّا الذي تخصص في دراسة أثره في الثقافة العربية بتوسع فهو الأستاذ سعيد البوسكلاوي الذي خصص له العديد من الدراسات الرائدة[2].

وقد تمت مؤخراً ترجمة كتاب يحيى النحوي في (**الردّ على بروقلس في قِدَم العالم**) من اليونانية إلى الإنجليزية في أربعة مجلدات[3]. أما كتابه الآخر

---

(1) ولفسون، هاري أ.، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. المجلد الثاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص512 وما بعدها.

(2) البوسكلاوي، سعيد، «يحيى النحوي في المصادر البيو-بيبليوجرافية العربية»، دراسة منشورة في: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد التاسع والعشرون، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2009م. «مؤلفات يحيى النحوي في العربية»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الحادي والثلاثون، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2011. «دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين»، دراسة منشورة في: آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، تنسيق الأستاذين سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، 2013م (181-228). «كتاب يحيى النحوي في الرد على بروقلس في قِدَم العالم وحضوره في العربية»، دراسة منشورة في: قضايا في الفلسفة، عروض في كتب، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات فريق البحث في الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2015م. «يحيى النحوي والكندي في الدلالة على حدث العالم»، دراسة منشورة في: الكندي وفلسفته، دراسات مهداة إلى محمد المصباحي، تنسيق سعيد البوسكلاوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2015م.

(3) Philoponus, Against Proclus's, «On the Eternity of the World 1-5», Translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005); Against Proclus's, «On the Eternity of the World 6-8», trans., Michael Share (London: Duckworth, 2005); Against Proclus's, «On the Eternity of the World 9-11», trans., Michael Share (London: Duckworth, 2010); Against Proclus's, «On the Eternity of the World 12-18», trans., James Wilberding (Ithaca: Cornell University Press, 2006).



وهو (**ضد أرسطو في قِدَم العالم**)، فلم تصلنا ترجمته العربية القديمة. لكنها كانت تحدث تأثيراً قوياً في الفكر الإسلامي، الكلامي منه والفلسفي. لكن شذرات من هذا الكتاب وردت في شروح سمبليشيوس (490-560م) على كتابي (**السماع الطبيعي**) و(**السماء والعالم**) لأرسطو؛ إذ كان سمبليشيوس يذكر فقرات من كتاب النحوي في الرد على أرسطو في قِدَم العالم ثمّ يرد عليها. وقد تم جمع هذه الشذرات من شروح سمبليشيوس ومن بعض مؤلفات الفارابي ونشرها في ترجمة إنجليزية[1]. وهي التي اعتمدنا عليها في معرفة نصّ كلام النحوي.

تتنوع حجج يحيى النحوي في إبطال قِدَم العالم للغاية، وهي تتوزع على كتابين: (**رد يحيى النحوي على بروقلس في قِدَم العالم**)، المكتوب سنة (529م)[2]، و(**ضد أرسطو في قِدَم العالم**) (de Aeternitate Mundi Contra Aristotelem)، المكتوب بين (530م) و(534م). وما يهمنا في هذه الحجج نوع واحد فقط منها هو الذي يبطل لاتناهي العالم من جهة الزمان الماضي، لأنها هي التي تظهر في برهان القضية في النقيضة الأولى عند كانط، ولأن التناقض الأساسي في النقيضة الأولى يدور حول اللاتناهي الزماني من جهة الماضي (a parte ante).

وضع يحيى النحوي ثلاثة أدلة يبطل بها لاتناهي الزمان الماضي. صحيح أن هذه الأدلة تدور حول الحركة، ويظهر منها أنّها تبطل قدم الحركة، إلا أن عنصر الزمان داخل فيها بقوة كما سنرى.

الدليل الأول: إذا كان العالم قديماً فإن تكوّن أيّ شيء في عالم ما دون فلك القمر سوف تسبقه سلسلة لامتناهية من الأشياء المخلوقة. لكن لا يمكن عبور اللامتناهي (an infinite cannot be traversed). ومن ثم إذا كان العالم

---

(1) John Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World, Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987).

(2) بدوي، عبد الرحمن، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص36.



قديماً فلا يمكن لأي شيء أن يوجد[1]. ويكاد هذا الدليل يتطابق مع قول كانط في برهان القضية في النقيضة الأولى: «إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، إذن فعند كل لحظة معطاة يكون قد مر زمان أزلي (Eternity) قبلها، ومرّت بذلك سلسلة لامتناهية من الأحوال المتتالية للأشياء. والآن فإن سلسلة لامتناهية تتأسس في حقيقة استحالة اكتمالها من خلال تركيب متتالٍ (Successive Synthesis). وينتج عن ذلك استحالة مرور سلسلة لامتناهية، وأن بداية للعالم هي شرط ضروري لوجود العالم»[2]. وقد أشار فان دن برغ مترجم كتاب ابن رشد (**تهافت التهافت**) إلى الإنجليزية إلى أن يحيى النحوي هو مصدر برهان كانط في قضية النقيضة الأولى، وذلك في تعليقه على ذكر الغزالي هذه الحجة نفسها في (**تهافت الفلاسفة**). وقد ذكر أيضاً أن الحجة كانت منتشرة في علم الكلام الإسلامي قبل الغزالي[3]. وعلى الرغم من وعي فان دن برغ بذلك، إلا أنه لم يعترف أبداً بأن رد ابن رشد على هذه الحجة التي ترجع في أصلها إلى يحيى النحوي، والتي كررها كانط، هو في الوقت نفسه رد على كانط أيضاً. سوف تتكرر هذه الحجة كثيراً على يد علماء الكلام كما سنرى، ورد عليها ابن رشد في (**تهافت التهافت**).

الدليل الثاني: يتضمّن القول بقِدَم العالم ضرورة القبول بأعداد لامتناهية من الحركات الماضية تزداد باستمرار. بمعنى أنّ الحركات اللامتناهية سوف تزداد دوماً مع مرور الزمان. لكن اللامتناهي لا يمكن الزيادة عليه. ومن ثم يجب أن تكون الحركة محدثة[4]. يقول النحوي: «إذا كانت الحركات التي

(1) Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World, pp. 143-144. Cf.Herbert Davidson: «John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation, op.cit», p. 363.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A426/B454.

(3) Averroes, Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence) Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon Van Den Bergh. 2 volumes (EJW Gibb Memorial Trust/Cambridge University Press, 1987), vol. 1, pp. xix-xx, vol. 2, p. 8.

(4) John Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World, op.cit, pp. 144-145.

ستوجد سوف تزيد من أعداد الحركات التي وُجدت عندما تضاف إليها، وبما أنه من المستحيل زيادة اللامتناهي، إذن فالحركات التي وجدت من قبل لن تكون لامتناهية في العدد»[1].

الدليل الثالث: أعداد دورات الأفلاك مختلفة في السرعة وفي العدد؛ إذ يقطع كوكب ما دورات أكثر من الدورات التي يقطعها كوكب آخر في الفترة الزمنية نفسها. وإذا كانت الحركة لامتناهية، فإنّ هذا يعني أنّ حركات لامتناهية سوف تكون أكثر من حركات لامتناهية أخرى. لكن لا يمكن للامتناهي أن يكون أكثر أو أقل من لامتناهٍ آخر. ومن ثم لا يمكن أن تكون الحركة لامتناهية من جهة الزمان الماضي[2]. ظهرت هذه الحجة في (**تهافت الفلاسفة**) للغزالي[3]، وردَّ عليها ابن رشد أيضاً. ما يعني أنّ كل حجج النحوي في نفي لاتناهي العالم في الزمان قد ردّ عليها ابن رشد، ما يشكل لدينا رداً غير مباشر وحلاً رشدياً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى عند كانط.

وقبل أن نتناول نظريّة ابن رشد في اللامتناهي، التي تولّدت في خضمّ ردوده على الغزالي الذي كرر حجج النحوي بحذافيرها، يجب علينا تتبُّع انتقال هذه الحجج إلى الكندي وعلم الكلام الإسلامي.

2- انتقال حجج النحوي إلى الكندي وعلم الكلام الإسلامي:

ظهر دليل يحيى النحوي على استحالة لاتناهي الزمان الماضي في رسالة الكندي (185-256هـ/ 805-873م) إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. تحتوي هذه الرسالة على الكثير من الأدلة على حدوث العالم، منها ما ينتمي إلى دليل حدوث الأجسام الكلامي، ومنها ما يرجع إلى حجج النحوي. كان

(1) Ibid, pp. 145-146.

(2) Ibid, Loc.cit.

(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990م، ص53-54.



الكندي يتبنى نظرية حدوث العالم، ولذلك حاول تأييدها بكل الحجج التي كان في مقدوره أن يقدمها. ومن هذه الحجج، حجة في تناهي الزمان. يقول الكندي: «... لا يمكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه، فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. فإن أمكن ذلك فإنّ خلف كلّ فصل من الزمان فصلاً بلانهاية. فإذاً لا يُنتهى إلى زمن مفروض أبداً... وما لانهاية له لاتُقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها»[1]. وبما أنّ لاتناهي العالم في الماضي مستحيل، لا يبقى سوى أنه متناهٍ[2].

ويظهر بعد هذا الدليل مباشرة دليل آخر على تناهي الزمان الماضي يرجع إلى دليل يحيى النحوي الثالث القائم على القول بأن اللامتناهي لايمكن الزيادة عليه؛ إذ يذهب الكندي إلى أن الأزمنة الجزئية متناهية، وعند إضافة بعضها إلى بعض يكون الناتج هو الآخر متناهياً. وهذا الدليل قائم على مبدأ أنّ اللامتناهي لا يمكن الوصول إليه بإضافة المتناهيات إلى بعضها. ولما كان الزمان الماضي متناهياً، كما أثبت الكندي في الدليل السابق، فإن كل زيادة للزمان في المستقبل هي بالضرورة زيادة محدودة ومتناهية[3]. ويظهر من ذلك

(1) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، في: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م، ص56.

(2) وقد صاغ الكندي هذا الدليل نفسه بعبارة مختلفة في: «رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون نهاية له، وما الذي يقال له لانهاية»؛ إذ يقول: «وليس يمكن أن يكون زمان لانهاية له في البدء؛ لأنه إن كان زمان لانهاية له في البدء، لم يتناه إلى زمان مفروض بتة...». المصدر نفسه، ص152. وقد كانت هذه الرسالة محلّ الدراسة الآتية:

F.A. Shamsi, «Al-Kindi's Epistle: On What Cannot be Infinite And Of What Infinity May Be Attributed», Islamic Studies, vol. 14, no. 2 (Summer 1975), pp. 123-144.

حيث يلاحظ المؤلف تطابق هذا الدليل مع برهان القضية لدى كانط، ص129.

(3) المرجع نفسه، ص57.



أن الكندي يدافع عن تناهي الزمان من الطرفين معاً، وهو الذي لا يتضح في برهان كانط على القضية، والذي أثبت تناهي الزمان من جهة الماضي وحده.

أما المتكلم المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام (185- 221هـ/ 777- 836م)، فقد ظهر لديه دليل النحوي نفسه، لكن بصياغته الخاصة بطبيعة الحال؛ إذ قال: «فما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يفرغ من قطعه، والفراغ منه دليل على تناهيه»[1]. وفي موضع آخر يقول رداً على الدهرية الذين تبنوا قِدَم العالم: «ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ. فإن كان متناهياً فله أول، وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أول. وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته»[2]. يقصد النظام بذلك أنه لتفسير ظهور الأجسام الحاضرة بالفعل يجب التسليم بأن تكوُّنها قد كانت له بداية، ولو كان الأمر يمر إلى ما لانهاية في الماضي، فيستحيل تفسير ظهور الأجسام الحالية. والحقيقة أن هذا الدليل يتضمن دليل حدوث الأجسام الكلامي ويدخله النظام في صميم دليله على تناهي الزمان الماضي.

وأما المطهر بن طاهر المقدسي (توفي 355هـ/ 966م)، الذي يقال عنه إنه أحد مؤلفي (**رسائل إخوان الصفا**)، فقد كتب في كتابه (**كتاب البدء والتاريخ**) يقول في نفي قِدَم العالم: «والدليل على أن العالم حادث غير قديم كما يزعمون وأنه لا أول له ولا حركة إلا وقبلها حادثة، لو كان كذلك لما جاز وجود ما هو حاضر في الحال من حركة أو ليل أو نهار أو شخص ما؛ لأن ما لانهاية له في وجوده وعدمه فمحال أن يوصف بأنه قد تناهى وانقضى

---

(1) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 1925م. أوراق شرقية، بيروت، ط2، 1993م، ص33.

(2) المرجع نفسه، ص34.



حدوثه وفُرغ منه»[1]. والحقيقة أن تطابق هذا الدليل مع دليل النحوي يشهد بمدى تأثير النحوي في الفكر الإسلامي. وهذا ما أدى بابن رشد إلى إعلان أن النحوي هو الأصل الأول لكل حجج المتكلمين على حدوث العالم كما سنرى.

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (359-415 هـ/ 969-1025): «والطريقة التي نعلم بها تناهي الأشياء أن نعلم جواز دخول الزيادة والنقصان فيها. ولو كان بلا نهاية لاستحال ذلك؛ لأن فائدة أن لايتناهى هي ما ذكرناه، وإلا لم ينفصل المتناهي مما لا يتناهى»[2]. ويقصد من الجملة الأخيرة أن المتناهي حاضر وموجود الآن وهو محل مشاهدة، ولو كان الزمان لامتناهياً، فلا يمكن أن ينفصل عنه أي شيء متناهٍ ليوجد في اللحظة الحاضرة. فإذا كان اللامتناهي حقيقياً وموجوداً بالفعل لما استطاع المتناهي أن ينفصل عنه ويوجد باعتباره متناهياً الآن. وهكذا نرى أنه هو نفسه دليل يحيى النحوي لكن بصياغات مختلفة وبتطويرات وزيادات تنضوي كلّها تحت الدليل الأصلي.

وأما ابن حزم الظاهري الأندلسي (384-456هـ/ 994-1064م)، فقد ظهر عنده الدليل نفسه بصياغته الخاصة أيضاً في كتابه الشهير (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**). يقول ابن حزم: «وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي، وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده؛ إذ كل زمان نهايته الآن، وهو حد الزمانين، فهو نهاية الماضي، وما بعده ابتداء للمستقبل... وكل جملة من جمل الزمان فهي مركبة من أزمنة

(1) المطهر بن طاهر المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت)، الجزء الأول، ص121.

(2) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المجموع في المحيط بالتكليف، عُني بتصحيحه ونشره الأب يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د.ت)، ص61.



متناهية، ذات أوائل كما قدمنا»[1]. ويتضح من هذا النص أن ابن حزم يؤكد فيه أن اللحظة الحاضرة، أي «الآن» تقطع الزمان وتقسمه إلى ماض ومستقبل. ويستند هذا القول على مبدأ فلسفي يقول: إن اللامتناهي لا يمكن قطعه، ولأن «الآن» هو قطع للزمان، فالزمان لا يمكن أن يكون لامتناهياً. واستحالة قطع اللامتناهي كانت هي الفكرة المتضمنة في حجج النحوي لكنه لم يعبر عنها بوضوح. ويبدو أنه مع انتشار حجج النحوي وكثرة تكرارها بين متكلمي الإسلام زاد الوعي بأسسها الفلسفية. وهو الوعي الذي سيمكِّن ابن رشد بعد ذلك من نقد كل تلك الأدلة كما سنرى.

لاحظنا حتى الآن أن دليل النحوي على استحالة لاتناهي الزمان قد انتشر لدى كل طوائف الفكر الإسلامي؛ فقد ظهر لدى الفلاسفة (الكندي)، وعلماء الكلام المعتزلة (النظام)، وإخوان الصفا (المطهر المقدسي)، وأهل السنة من أصحاب المذهب الظاهري (ابن حزم)، والآن نراه عند الأشاعرة. يقول أبو المعالي الجويني (419-478 هـ)، رداً على القول بلاتناهي الزمان الماضي: «إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له»، ولا يمكن لما لانهاية له أن ينقضي. وكان أبو المعالي مدركاً أن هذه الفرضية الخاصة بلاتناهي الزمان الماضي هي من عمل الوهم؛ أي إنها مجرد افتراض ذهني لا يمكن أن يكون متحققاً بالفعل: «... لا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت». ويوضح الجويني أن القول بلاتناهي الزمان يعني أن الزمان الماضي قد انقضى، وما انقضى لا يمكن أن يكون لامتناهياً، لأن اللامتناهي لا ينقضي: «وإن زعم الخصم أن لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول، فإن قال ذلك اتضح تناقض قوله: فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يُتصور أن يقع قبله

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م، ص57.



شيء حتى يكون مسبوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له»[1]. ويقصد الجويني إبراز كل التناقضات والمُحالات الناتجة عن القول بلاتناهي الزمان الماضي. ويتضح أثر يحيى النحوي هنا في أن كل الذين ظهر لديهم هذا الدليل سواء الفلاسفة أم المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة والظاهرية وإخوان الصفا، قد أسهبوا في تفصيل المحالات الناتجة عن لاتناهي الزمان الماضي وحده، وتركوا الزمان المستقبل؛ لأن مقصودهم الأصلي كان مواجهة قِدَم العالم، لا أبديته في المستقبل، وهو مقصود يحيى النحوي نفسه.

ثالثاً- نقد ابن رشد لاستحالة البرهنة على اللاتناهي:

في هذا الجزء نأتي على نقد ابن رشد لكل المحاولات السابقة عليه في الاعتراض على إمكان وجود اللامتناهي وإمكان البرهنة عليه، وهي، كما رأينا، نظريات كلامية ترجع إلى يحيى النحوي؛ فنحن لا نستطيع استيعاب نظرية ابن رشد في اللامتناهي وتقديرها التقدير الصحيح دون أن نعرف تولدها من سياق ردود ابن رشد على حجج متكلمي الإسلام في نفي اللاتناهي، والتي كان يعلم جيداً أن يحيى النحوي هو مصدرها الأول. ولأن نظرية ابن رشد في اللامتناهي مختلطة بردوده على النحوي والمتكلمين ومنهم الغزالي بطبيعة الحال، فسوف نتَّبع طريقة ظهور هذه النظرية نفسها لنتعرّف إلى كيفية نشوئها من جدل ابن رشد مع المتكلمين. وبعد أن نفرغ من ذلك نكون في وضع يسمح لنا بعرض كامل نظرية ابن رشد في اللامتناهي في الجزء الآتي.

1- أثر يحيى النحوي في شروح ابن رشد على أرسطو:

رأينا كيف أن يحيى النحوي كان هو الأصل الأول لكل أدلة حدوث

---

(1) إمام الحرمين الجويني، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969م، ص217-218، 219. نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 2008م، ص714-715.



العالم لدى مفكري الإسلام، فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة. وكان ابن رشد على وعي تام بذلك، كما يظهر في (**جوامع السماع الطبيعي**) و(**تفسير ما بعد الطبيعة**). ومن ثم شكَّل النحوي التحدي الأكبر لابن رشد؛ إذ الأخير تمسك بقِدَم العالم. ويتمثل هذا التحدي في أن النحوي كان يستخدم أرسطو لمواجهة أرسطو؛ فعن طريق الاستعانة بالمبادئ الأرسطية حاول النحوي إثبات حدوث العالم؛ ذلك لأن المبدأ القائل إن كل جسم متناهٍ قوته متناهية مبدأ أرسطي، استغله النحوي في القول بأن السماء، لكونها جسماً، فقوتها متناهية، ومن ثم تكون هي ذاتها متناهية[1]. وكذلك المبدأ الأرسطي القائل: إن اللامتناهي لا يمكن أن يوجد إلا بالقوة وليس له وجود بالفعل، استغله النحوي للقول بأن الزمان لا يمكن أن يكون قديماً من جهة الماضي (a aparte ante)؛ لأن ما مضى قد انقضى وليس به أي قوة؛ بل هو تحقَّق بالفعل وانتهى. وكذلك الحال مع المبدأ الأرسطي القائل: إن اللامتناهي لا يمكن فيه الزيادة والنقصان، وأنه ليس هناك متناهٍ أكبر أو أصغر، أكثر أو أقل، من لامتناهٍ آخر، فقد استغله النحوي في إنكار الحركة الأزلية للأفلاك، وقد ظهر ذلك في (**تهافت الفلاسفة**) للغزالي.

لقد استخرج النحوي كل أدلته في إبطال قِدَم العالم من المبادئ الأرسطية، مستخدماً أرسطو لمواجهة أرسطو وبأسلحته نفسها. وقد ظهرت هذه الأدلة في شروح النحوي على مؤلفات أرسطو. صحيح أن النحوي قد أفرد كتاباً للرد على أرسطو في قِدَم العالم، إلا أن هذا الكتاب مجرد تجميع للانتقادات التي وجهها النحوي لأرسطو أثناء شرحه مؤلفاته[2]. ولذلك أدرك ابن رشد أن أفضل وسيلة لنقض حجج النحوي هي إعادة شرح مؤلفات

(1) رد ابن رشد على هذا الاعتراض في رسالته (في جوهر الأجرام السماوية)، نقله إلى العربية عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، 2011م، ص246.

(2) Richard Sorabji, Time, Creation, and the Continuum, Theories in Antiquity and the Early Middle Ages (London: Duckworth, 1983), pp. 198-199.



أرسطو، وذلك على سبيل مواجهة الشرح المغلوط للنحوي بشرح آخر أكثر دقة وإخلاصاً للمبادئ الأرسطية، وأكثر إيضاحاً لنظرية قِدَم العالم. وقد استخدم ابن رشد في ذلك استراتيجية معاكسة لاستراتيجية النحوي. ففي حين استخدم النحوي مبادئ أرسطو لمواجهته، استخدم ابن رشد هذه المبادئ نفسها لتوضيح أنها لا يمكن أن تُستخدم ضد أرسطو؛ أي بهدف تخليص هذه المبادئ من استخدامها سلاحاً لمواجهة أرسطو.

وهذا هو السبب في أن نظرية قِدَم العالم هي النظرية المسيطرة على شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو، وأهمها ثلاثة: **(السماع الطبيعي)**، و**(السماء والعالم)**، و**(ما بعد الطبيعة)**. فنحن نرى أنه بسبب نية ابن رشد المسبقة للدفاع عن قِدَم العالم عند أرسطو، فقد كانت هذه النظرية محل اهتمام وتركيز ابن رشد في شروحه. ولأن اعتراضات النحوي على قِدَم العالم عند أرسطو مُتضمَّنة في شروحه على مؤلفات أرسطو، فقد رأى ابن رشد اتباع الطريقة نفسها وتصحيح سوء الفهم الذي وقع فيه النحوي عن طريق شروح جديدة لأرسطو[1].

(1) قدم الباحث ستيفن هارفي دراسة حديثة عن «أثر شرح يحيى النحوي على السماع الطبيعي في شروح ابن رشد الثلاثة على السماع الطبيعي»، لكن دراسته لا تنصب على موضوعنا وهو الأثر السلبي الذي دعا ابن رشد إلى شرح أرسطو لإبطال أدلة النحوي على حدوث العالم؛ بل كان مهتماً بالأثر الإيجابي وحده. وقد نظر إليه على أنه منصب على بعض عبارات من شروح النحوي التي تحمل معنى الغائية في ترتيب الموجودات والارتباط الغائي بين حركات الأفلاك والحياة الإنسانية على الأرض. صحيح أنه استخرج بعض العبارات المتقاربة من النحوي وابن رشد في شروحهما على السماع الطبيعي، إلا أنني أعتقد أن ما أسماه «أثر النحوي» هزيل جداً ولا يتعدى تلك العبارات التي تسير كلها داخل فكرة واحدة وهي غائية ترتيب الأفلاك. وقد تجاهل هارفي تماماً الأثر المعاكس للنحوي على ابن رشد، وهو كون النحوي الدافع الأساسي لإبراز ابن رشد لنظرية قِدَم العالم في شروحاته على مؤلفات أرسطو الطبيعية، للدفاع عنها ضد هجوم النحوي.

Steven Harvey, «The Impact of Philoponus' Commentary on The Physics on Averroes' Three Commentaries on The Physics», Bulletine of the Institute of Classical Studies, vol. 47, issue s83, part 2, February 2004, pp. 89-105.



والملاحظ في هذا الشأن أن الباعث الأول، الذي دفع ابن رشد لتقديم شروحه على أرسطو، كان سؤال الأمير الموحدي له عن السماء، أهي قديمة أم محدثة؟[1]. وقد ظل هذا السؤال هو المسيطر على كل شروحه.

لقد كانت هناك شكوك عديدة حول معرفة ابن رشد المباشرة بمؤلفات النحوي. وعلى الرغم من النقد الذي وجهناه إلى دراسة ستيفن هارفي في الهامش السابق، الأفضلية التي تتصف بها دراسته أنها وجدت من الشواهد ما يؤكد أن ابن رشد كان على معرفة وثيقة بشروح النحوي على أرسطو، أو على أقل تقدير بشروح سمبليشيوس الذي كان دائماً ما يستشهد بعبارات للنحوي للرد عليها أثناء شرحه هو لأرسطو. ويشير هارفي أيضاً إلى أنه كانت هناك ترجمة عربية قديمة لشرح النحوي على **(السماع الطبيعي)** لأرسطو، وكانت هذه الترجمة على قائمة التعليم في مدرسة بغداد قبل ظهور الغزالي[2]. ومع عدم وجود أي شواهد على معرفة ابن رشد بهذه الترجمة، إلا أن حضور أدلة النحوي في إبطال قِدَم العالم منتشرة في **(تهافت الفلاسفة)** للغزالي. هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد كان قد قرأ رسالة للفارابي بعنوان **(في الموجودات المتغيرة)**[3]،

(1) يقول ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب...» كان أول ما فاتحني به... أن قال: ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟». ذكره: رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م، ص30.

(2) Steven Harvey, op.cit.

(3) كانت هذه الرسالة محل دراسة مفصلة للباحث مروان راشد، الذي ذكر فيها تأثيرها في ابن رشد:

Marwan Rashed, «Al-Farabi's Lost Treatise On Changing Geing And The Possibility Of A Demonstration Of The Eternity Of The World», Arabic Sciences and Philosophy, vol.18 (2008), pp. 19-58 (23, 31-33).

انظر أيضاً الدراسة الآتية لمحسن مهدي في مجمل موقف الفارابي من يحيى النحوي وردوده عليه في رسالته «ضد يحيى النحوي»:

Mohsen Mahdi, «Alfarabi Against Philoponus», Journal of Near Eastern Studies, vol. 26, no. 4 (Oct. 1967), pp. 233-260.



وهي مفقودة في أصلها العربي، رد فيها الفارابي على حجج النحوي ضد قِدَم العالم[1].

أشار ابن رشد، في (**تفسير ما بعد الطبيعة**) وفي (**جوامع السماع الطبيعي**)[2]، إلى أن الذين يقولون بالخلق من العدم، هؤلاء الذين يسميهم أهل الاختراع (في مقابل أهل الإبداع، وابن رشد منهم)، هم المتكلمون من ملة النصارى وملة الإسلام[3]. ويحيى النحوي ينتمي إلى المتكلمين من ملة

(1) ذكر ابن رشد رسالة الفارابي «في الموجودات المتغيرة» في «جوامع ما بعد الطبيعة»، المنشور تحت اسم (تلخيص ما بعد الطبيعة)، وهو ليس تلخيصاً بل ينتمي إلى نوع الجوامع. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958م، ص125. وهو الموضع الذي ينقد فيه ابن رشد تصور الزمان على أنه خط مستقيم، ومتى فرضناه خطاً مستقيماً استحال لاتناهيه. كما يظهر من تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة أن معرفته بالنحوي جاءت من رسالة الفارابي نفسها: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط3، 1990م، المجلد الثالث، ص1498. «حتى لقد كان يحيى النحوي النصراني يعتقد أنه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط، على ما حكى عنه أبو نصر في الموجودات المتغيرة». ويقول ابن رشد أيضاً: «وقد شك يحيى النحوي على المشائين في هذه المسألة شكاً شديد الاعتياص. وذلك أنه قال: إذا كان كل جسم فله قوة متناهية، والسماء جسم، فلها قوة متناهية، وكل متناهٍ فاسد ضرورة، فالسماء فاسدة»، ص1628. كما ذكر ابن رشد هذا الشك نفسه للنحوي في شروحه على (السماء والعالم (و) السماع الطبيعي (و) في جوهر الأجرام السماوية) كما سوف يتضح تباعاً. وقد تتبع الباحث مايكل تشيس كل المواضع التي ذكر فيها ابن رشد النحوي في كل مؤلفاته، وأهمية هذه الدراسة أنها تترجم مواضع ذكر ابن رشد للنحوي في شرحه الأوسط والكبير للسماء والعالم من اللاتينية إلى الإنجليزية، وهما الشرحان المفقودان في أصليهما العربي:
Michael Chase, «Philoponus' Cosmology In The Arabic Tradition», Recherche de Theologie et Philosophie Medieval, vol. 72, no. 2, pp. 271-306.

(2) ابن رشد، الجوامع في الفلسفة، كتاب السماع الطبيعي، حققه وعلق عليه جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983م، ص134-135.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1498.



النصارى. لقد كان ابن رشد يؤكد أن النحوي متكلم، وكان في (**جوامع السماع الطبيعي**) يُرجِع كل أدلة الخلق وكل الاعتراضات على قِدَم العالم إلى النحوي. ووصف ابن رشد للنحوي على أنه متكلم يعني أنه لم يأخذه فيلسوفاً كاملاً، كما يعني أن كل النقد الذي وجهه ابن رشد إلى علم الكلام من حيث منهج هذا العلم ينسحب بالضرورة على النحوي.

والذي جعل ابن رشد يصف النحوي بأنه متكلم ليس مجرد أنه الأصل الأول لكل الحجج الكلامية على الحدوث والشكوك على القدم؛ بل لأن حججه التي قدمها سواء على الحدوث أم على استحالة القِدَم هي أدلة جدلية وليست برهانية، وهي تنتمي كلها إلى نوعية برهان الخلف الذي رأيناه في براهين كانط في النقيضة الكوزمولوجية الأولى. وبرهان الخلف عند ابن رشد ينتمي إلى البرهان الجدلي لا البرهان اليقيني المستقيم. ومن جهة أخرى إن برهان النحوي على استحالة أزلية العالم من جهة الماضي هو برهان يخص الزمان، في حين أن البرهان الوحيد المستقيم على قِدَم العالم عند ابن رشد لا يأتي إلا ببرهان قِدَم الحركة؛ فقد رأى ابن رشد أن برهان قِدَم الحركة هو برهان أرسطو الحقيقي في (**السماع الطبيعي**)، ولذلك أبرزه في شروحه على هذا الكتاب. أما برهان حدوث الزمان فهو برهان جدلي كلامي وليس علمياً، لأن الزمان تابع للحركة وهو عددها؛ أي ليس مستقلاً بنفسه. وعند تناول قدمه أو حدوثه نكون قد ركزنا على التابع، وتركنا الأصل الذي هو الحركة. صحيح أن أرسطو قد قدَّم بنفسه دليلاً على استحالة حدوث الزمان الماضي في (**السماع الطبيعي**)، إلا أن ابن رشد قد أوضح في جوامعه لهذا الكتاب أنه برهان جدلي مقصود من أرسطو أن يكون جدلياً. وقد أشار ابن رشد إلى أن من عادة أرسطو أن يلجأ إلى البرهان الجدلي على سبيل التشكيك في دعوى الخصم وتفنيدها، لا على سبيل إثبات المطلوب في نفسه. ومعنى هذا أن النحوي في نظر ابن رشد قد أخطأ عندما نازع أرسطو في برهانه على استحالة حدوث الزمان؛ لأن أرسطو لم يُقَدِّم هذا البرهان إلا على سبيل



الجدل مع منكري قِدَم العالم. ومن ثم يكون النحوي قد واجه برهان أرسطو الجدلي ببرهان جدلي آخر، ومقابلة الإشكالات بالإشكالات لا تقتضي هدماً كما قال ابن رشد في (**تهافت التهافت**).

2- نقد ابن رشد لتناول قِدَم العالم من جهتي الزمان والمكان:

عندما وضع كانط براهين القضية ونقيض القضية؛ أي براهين تناهي العالم وبراهين لاتناهيه، جاءت كلها براهين خلف كما رأينا. وكان هدفه من ذلك مواجهة براهين خلف ببراهين خلف أخرى كي يثبت اعتقاده باستحالة تقديم أيّ حل للنقيضة الأولى. وقد لاحظنا أن براهين الخلف التي قدمها كانط تلتف كلها حول إمكان أو استحالة لاتناهي العالم في الزمان والمكان. وسوف نرى الآن كيف أن ابن رشد قد رفض أن يكون إثبات القِدَم صالحاً من جهة الزمان والمكان، وأن البرهان الوحيد الممكن على القِدَم هو برهان قِدَم الحركة.

يظهر برهان كانط في قضية النقيضة الأولى الخاصة بإثبات تناهي العالم في الزمان عن طريق إثبات استحالة لاتناهيه من جهة الزمان الماضي، في مقالة لابن رشد مفقودة في أصلها العربي، ولم تصلنا إلا في الترجمة العبرية، عنوانها (**مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى**)[1].

---

(1) كانت هذه المقالة من بين المقالات التسع التي ضمتها مجموعة عبرية بعنوان (مسائل في العلم الطبيعي). (Sefer ha-derasim ha-tib'iyim) وقد ترجمت هذه المجموعة إلى الإنجليزية هيلين تونيك غولدشتاين. وكانت المقالة المذكورة هي الثالثة في ترتيب هذه المجموعة، وقد اعتمدنا عليها. لقد ترجمنا الترجمة الإنجليزية إلى العربية، ومن ثم كل استشهاداتنا من هذه المقالة ليس نص كلام ابن رشد المفقود في أصله العربي. وهذه هي الضريبة التي يدفعها الباحث العربي من جراء ما تعرضت له مؤلفات ابن رشد من حرق وإبادة في ديار الإسلام:

Averroes, Questions In Physics, Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991). =



يقول ابن رشد: «... يعتقد المتكلمون أن العالم متناه، ويقيسون وجوده بالزمان، ويضعون بداية زمانية لوجوده. وهم يحاولون البرهنة على ذلك، بالقول بأن ما حدث في الماضي قد اكتمل، وأن ما اكتمل هو متناهٍ بالضرورة وله بداية بالضرورة، لأن ما ليس له بداية لا يمكن أن يكتمل»[1]. وبما أن هذه العبارة تكاد تكون تكراراً حرفياً لبرهان كانط على استحالة لاتناهي الزمان في قضية النقيضة الأولى، الذي يرجع إلى يحيى النحوي كما رأينا، فإن رد ابن رشد على هذا الدليل هو رد على كانط في الوقت نفسه. يعترض ابن رشد في العبارة السابقة على الدليل لأنه يأخذ الزمان على أنه مقياس للوجود، وهو ليس كذلك عند ابن رشد لأنه مجرد تابع للحركة، وهو مقياس للحركة وليس للوجود. ومعنى هذا أن المتكلمين، ومعهم كانط، أخذوا الزمان باعتباره كياناً أنطولوجياً مستقلاً، واستخدموه محكاً ومقياساً للوجود، وهذا غير صحيح؛ فالزمان بحسب ابن رشد ليس جوهراً، وليست له الاستقلالية الأنطولوجية، ولا يقوم بذاته حتى نتساءل عن قدمه وحدوثه.

ويتضح رفض ابن رشد لمعالجة مسألة لاتناهي العالم من جهة الزمان، واستناد هذا الرفض على رفضه إلحاق الواقعية الأنطولوجية بالزمان، من قوله: «وبالتالي فبالنسبة للمتكلمين، فإن [ما يتبع نظرتهم ضرورة هو] أن الزمان يقيس وجود العالم». وهذا ما تكرر لدى كانط؛ لأنه نظر إلى الزمان على أنه إطار يحتوي على العالم، لكنه ليس كذلك؛ إذ هو مشروط بوجود العالم وليس شارطاً لهذا الوجود؛ «وأنه شرط لهذا الوجود، وأنه سابق على هذا الوجود بالطبيعة، ويحوي هذا الوجود». وهنا يتضح لنا بقوة تصور كانط للزمان؛ لأنه عالجه في «الجدل الترانسندنتالي» كما عالجه في «الاستيطيقا

= ويذكر رينان عنواناً آخر، إما لهذه المقالة نفسها وإما لمقالة أخرى في الموضوع نفسه، وهو «مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام كيفية وجود العالم في القِدَم والحدوث». رينان، ابن رشد والرشدية، ص390.

(1) Averroes, Questions In Physics, p. 5.



الترانسندنتالية» و«التحليلات الترانسندنتالية»؛ إذ عالجه فيهما على أنه قَبْلي وشرط لوجود الموضوعات فيه، ومقياسها وسابق عليها. وعندما عالج الزمان في «الجدل الترانسندنتالي» وفق هذه التوصيفات نفسها وجد أن العقل يقع في تناقضات بسبب هذه المعالجة وهذا التصور للزمان. ونقد ابن رشد لنظرية المتكلمين في الزمان هي رد على تفنيد كانط للاتناهي العالم من جهة الزمان.

كما يعالج ابن رشد نظرة المتكلمين للمكان ويوضح تهافتها، وهي أيضاً نظرة النقيضة الأولى نفسها عند كانط. يقول ابن رشد: «وبالمثل، فإذا افترضوا أن العالم في المكان، فيتبع هذا أن العلاقة بين العالم والمكان ذات طبيعة مماثلة»[1]؛ أي إنها هي علاقة العالم بالزمان نفسها، ما يعني أن نقده لنظرة العالم على أنه في الزمان تنسحب على المكان أيضاً. ويرد ابن رشد على هذه النظرية بقوله إنها أخطأت في اعتقادها أن الزمان شرط لوجود العالم، وكذلك المكان. والملاحظ أن الزمان والمكان هما شرطان لوجود العالم عند كانط بالفعل لكن لوجوده في الوعي الإنساني، لا لوجوده في ذاته. وحقيقة الأمر عند ابن رشد أن الزمان والمكان مشروطان بوجود العالم، وليس لهما وجود مستقل عنه، وهما لا يحويان العالم في داخلهما. فكيف إذاً يكون المشروط، الذي هو الزمان والمكان، شرطاً للشارط، الذي هو العالم؟ إذا طبقنا هذا النقد على كانط، فسنجد أن كانط أخطأ في نظرته للزمان والمكان على أنهما شرطان لوجود العالم. فإذا كان الزمان شرطاً لوجود العالم، فلو قلنا إن للعالم بداية في الزمان، فسيكون هناك زمان قبل وجود العالم، بما أن الزمان يحتوي العالم، والزمان الخالي من الأحداث غير ممكن، وإذا قلنا: إن العالم ليست له بداية في الزمان، فلن نستطيع تفسير ظهور الحدث الحالي من سلسلة لامتناهية من الأحداث الماضية؛ أي إذا تصورنا الزمان شرطاً للعالم ومقياساً لوجوده وحاوياً له وقعنا في النقيضة

(1) Ibid, loc.cit.



الأولى التي قصدها كانط. لكن لا يمكن، بحسب ابن رشد، أن يكون هناك زمان قديم خالٍ من العالم أو من الحوادث، لأن الزمان ليس مستقلاً عن العالم، وليس جوهراً قائماً بذاته؛ بل هو عدد حركة الفلك المحيط.

وكذلك المكان؛ فإذا تصورنا المكان حاوياً للعالم وشرطاً لوجوده وقعنا في النقيضة الكانطية الأولى. فإذا تصورنا العالم محدوداً في المكان يجب علينا افتراض مكان خالٍ من العالم، ولا يمكن للعالم أن يكون في مكان خالٍ؛ لأن العلاقة بالخلاء ليست علاقة مكانية من الأصل، والقول بها هو القول بأن للعالم علاقة بلا شيء. وإذا افترضنا أن العالم لامتناهٍ في المكان فلن يمكننا إدراكه في كليته؛ لأن العقل لا يمكنه أن يركب أجزاء لامتناهية في زمان متناهٍ. هذه النقيضة ناتجة من الأصل عن النظرة للمكان على أنه شرط للعالم وحاوٍ له. وكل النقد الذي يوجهه ابن رشد إلى المتكلمين في هذه المقالة فحواه أن كل الخطأ الذي وقعوا فيه ناتج عن معالجتهم للزمان والمكان على أنهما حاويتان فارغتان تحتويان على العالم في داخلهما، وهذا غير صحيح. يقول ابن رشد: «إذا كان الزمان لا يقيس وجود العالم في كليته، بما أنه ليس من طبيعة العالم أن يكون في الزمان؛ بل بالأحرى، أن الزمان يوجد عندما يوجد العالم، فمن الواضح أن العالم لا يوجد في زمان يقيس وجوده. وبما أن هذا هكذا، فليس صحيحاً أن العالم في الزمان، سواء كان العالم متناهياً أو غير متناه»[1]. وهنا يرفع ابن رشد تصور الزمان باعتباره حاوياً للعالم كلية، ومن ثم يرفع معه السؤال حول تناهيه أو لاتناهيه؛ أي يرفع النقيضة الكانطية الأولى بشقيها.

3- استحالة البرهنة على لاتناهي العالم من جهة الزمان:

سبق أن رأينا أن النقيضة الكوزمولوجية الأولى عند كانط تكاد تكرر حرفياً براهين قِدَم العالم وبراهين حدوثه منذ بروقلس ويحيى النحوي ومروراً

---

(1) Ibid, p. 6.



بعلم الكلام حتى الغزالي، وأن الغزالي لم يفعل شيئاً في **(تهافت الفلاسفة)** سوى أنه كرر حجج يحيى النحوي في إبطال قِدَم العالم دون ذكر اسمه، نظراً لأن هذه الحجج كانت منتشرة في علم الكلام من قبله. ولهذا السبب تقدم لنا ردود ابن رشد على الغزالي في **(تهافت التهافت)**، في الوقت نفسه، ردوداً على النقيضة الكانطية الأولى.

يتضح لنا من اعتراض الغزالي على الفلاسفة أنه قد سبق كانط في نظرته للزمان على أنه شيء ذاتي مرتبط بالذات العارفة، وليس له وجود واقعي في ذاته. ورد ابن رشد عليه هو ردّ غير مباشر على كانط. اعترض الغزالي على قول الفلاسفة بقِدَم العالم، وذهب إلى أن اعتراضهم على أنه لا يمكن تصور[1] زمان ليس قبله زمان، لأن كل حادث إنما يأتي إلى الوجود من شيء هو نفسه في الوجود؛ أي في الزمان، وهذا الاعتراض غير مقبول؛ لأن الأبعاد الزمانية مثل القبل والبعد أو الماضي والمستقبل ليست أبعاداً للزمان ذاته؛ بل هي أبعاد وهمية تخيلية تتصورها النفس فقط[2]. وهو ما يتطابق مع نظرية كانط في ذاتية الزمان وكونه حدساً قبلياً داخلياً. ويرد عليه ابن رشد بقوله: إن الزمان صحيح أنه لا يقوم بذاته وليس القَبْل والبعد أبعاداً للزمان نفسه، إلا أن الزمان لاحق للحركة، وكذلك الأبعاد الزمانية مثل القبل والبعد هي أبعاد للمتحرك وليس للزمان. وبذلك يثبت ابن رشد حقيقة ما للزمان، وأنه ليس وهمياً تخيلياً كما ذهب الغزالي. وهكذا يثبت ابن رشد أن اعتراض الفلاسفة على إمكان تصور «عدم» للزمان (أي تصوره كما لو كان معدوماً) لا يزال مقبولاً إذا كنا نفكر في المتحرك. وحيث إن الحركة في العالم أزلية أبدية، لا يمكن تصور الزمان معدوماً؛ لأن المتحرك حركة أزلية يقترن به

(1) يستخدم الغزالي كلمة «توهم»، وهو ما يوحي بوهمية الزمان، وأنه مرتبط بالذات العارفة وبخيالها. لكن في مقابل ذلك يدافع ابن رشد عن حقيقة ما للزمان وينكر كونه وهمياً.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص69-70.



زمان أزلي. ومعنى هذا أن استحالة تصور الزمان معدوماً لا تأتي من تأمل في طبيعة الزمان نفسه من حيث كونه جوهراً قائماً بذاته (وهو ليس كذلك)؛ بل تأتي من استحالة عدم الحركة الذي الزمان مقارن لها. وفي حين أن الغزالي يتهم الفلاسفة بأن فكرتهم عن استحالة تصور زمان ليس قبله زمان هو مجرد توهم خيالي، يرد ابن رشد عليه الاتهام نفسه ويقول: إن تصور عدم الزمان مجرد توهم.

وما يهمنا في هذا السياق عرض ابن رشد للأساس الذي يستند عليه الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة في قولهم باستحالة عدم الزمان من جهة الماضي، ذلك العرض الذي أوضحناه في الفقرة السابقة. إن ذلك العرض يعبر بدقة عن اعتراض كانط نفسه على لاتناهي العالم من جهة الماضي (a aprte ante) في برهان القضية. يقول ابن رشد: «حاصل هذا القول معاندتان[1]، إحداهما: أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا، إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلاً صار ماضياً، وماضياً كان قبل مستقبلاً»؛ أي إنهما نسبيان، فالماضي ليس ماضياً في ذاته وكذلك المستقبل؛ بل هما كذلك بالنسبة إلينا وحسب. وما ليس ثابتاً في ذاته لا يمكن أن يكون جوهراً أو يتصف بالاستقلالية الأنطولوجية؛ «وإذا كان ذلك كذلك **فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها**، ولا لها خارج النفس وجود، وإنما هما شيء تفعله النفس...»[2]. وفي هذا التوضيح الرشدي لمقصود الغزالي يتبين لنا مدى قرب كانط من الغزالي؛ فكانط أيضاً يقول: إن الزمان ليس شيئاً في ذاته[3] (ding

---

(1) أي إن اعتراض الغزالي على الفلاسفة يتأسس على عناده في مسألتين، ما يهمّنا منهما هي الأولى، الذاهبة إلى أن الزمان تصور وهمي في النفس، وليس له وجود حقيقي. في حين أن ابن رشد يؤكد حقيقة ما للزمان وأنه ليس مجرد وهم.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص165.

(3) الملاحظ تطابق أفكار الغزالي وكانط حول ذاتية الزمان. يقول كانط: «ليس الزمان –



an sich/thing in itself). صحيح أن ابن رشد يوافق الغزالي في أن الزمان هو شيء تفعله النفس، لكنه لا يوافقه في أنه لأجل ذلك يكون وهمياً تماماً؛ ذلك لأنه من فِعْل النفس بعد إدراكها للحركة، وهو الأثر الذهني التابع للوعي بالحركة. وإذا بطلت الحركة بطل الزمان، الزمان الحقيقي والزمان الذي تدركه النفس. والزمان عند ابن رشد، لكونه مقترناً بالحركة سواء داخل النفس أم خارجها، تأتي استحالة تصور عدمه من استحالة تصور النفس لعدم الحركة واستحالة العدم الحقيقي للحركة في الوجود الفعلي. لكن كانط قد ناقش الزمان بمعزل عن الحركة، نظراً لأن الفكر الأوربي الحديث قد استبعد أرسطو ومذهبه كله، ونظراً لأن نقائض كانط كانت تعبيراً عن الجدل الذي كان دائراً في عصر كانط بين أنصار القِدَم ومنهم أتباع مذهب وحدة الوجود والسبينوزيون والماديون الفرنسيون أصحاب الموسوعة، وأنصار الحدوث المتمسكون بنظرية الخلق، وهو الجدل الذي كان مُستبعِداً لأرسطو أيضاً. ولأن كانط قد استبعد أرسطو، وابن رشد بالتبعية، لم يدرك حقيقة الزمان وتبعيته للحركة، ولذلك نقده باعتباره شيئاً في ذاته، وهو لم يكن كذلك في المذهب الأرسطي-الرشدي.

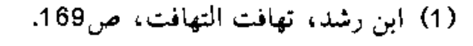
ولأن كانط قد نظر إلى الزمان على أنه ليس شيئاً سوى النمط الذاتي المثالي الذي تعطى به الظاهرات للوعي الإنساني، وأنه ليس شيئاً يقوم بذاته، وليست له حقيقة أنطولوجية خارج النفس، فقد رفض السؤال حول تناهيه أو لاتناهيه؛ لأن هذا السؤال يفترض أنه يقوم بذاته وهو ليس كذلك. وهكذا

= شيئاً يوجد بذاته، ولا متضمناً في الأشياء باعتباره تعيناً موضوعياً، وهو لا يبقى إذا تجردنا من كل الشروط الذاتية لحدسه». (A33/B49) ويقول أيضاً: «ليس الزمان سوى شكل الحس الداخلي؛ أي لحدسنا بذواتنا وبحالاتنا الداخلية... وإذا تجردنا من نمط حدسنا الداخلي بذواتنا... وأخذنا الموضوعات كما يمكن أن تكون في ذاتها، فالزمان يصير لاشيء؛ إذ ليست له صلاحية إلا بالنظر إلى الظاهرات». (A33-34/B50-51).



أخرج كانط السؤال حول قِدَم الزمان وحدوثه من مجال التفكير الإنساني، وعَدَّه سؤالاً غير مشروع. لكن ابن رشد لا يتوصل إلى قِدَم العالم بالاستعانة بالزمان أو بالتفكير فيه في ذاته؛ لأنه كان يعلم جيداً أنه لا يقوم بذاته تماماً مثل كانط، لكنه كان يعلم أنه لاحق للحركة، وبذلك توصل إلى قدمه لتبعيته للحركة القديمة. فالحركة ظاهرة وواقعية في العالم. وبذلك نستطيع القول: إن برهان ابن رشد على قِدَم العالم يتجاوز النقد الكانطي؛ لأنه ليس برهاناً من جهة الزمان؛ بل من جهة الحركة. فإذا تناولنا الزمان في ذاته استحال علينا إثبات تناهيه أو لاتناهيه، وهذا ما اتفق فيه ابن رشد وكانط. لكن إذا تناولنا الحركة استطعنا إثبات قدمها، وهذا هو الذي قام به ابن رشد.

ويؤكد ابن رشد تبعية الزمان للحركة، وأنه لا يقوم بذاته؛ بل هو تعداد للحركة، بقوله: «لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود. أعني: أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك، وموجوداً في كل مكان... ولذلك يرى أرسطو أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد. ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات، وتقدير وجود الموجودات المتحركة، من جهة ما هي متحركة»[1]. يتضح من هذا النص كيف أن ابن رشد لا يتعامل مع الزمان في ذاته باعتباره شيئاً يقوم بذاته؛ بل على أنه مقدار الحركة وتعدادها. ثم يذهب بعد ذلك إلى أنه إذا كان هناك موجود حادث يجب أن يكون الزمان متقدماً عليه، لكن ليس هذا وقوعاً في إشكالية لاتناهي الحوادث التي أشار إليها كانط في برهان القضية في النقيضة الأولى؛ لأن الحادث هو حادث من شيء، وهذا الشيء بدوره حادث من شيء حادث. لكن لا يمر الأمر إلى ما لانهاية على الاستقامة بل على الدور؛ أي إن الحوادث تمر في دوران أبدي بعضها على بعض، وليس في خط مستقيم.


(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص169.



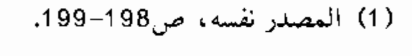
صحيح أن ابن رشد يرفض إثبات قِدَم العالم من جهة الزمان على اعتبار أنها ليست الجهة المناسبة لهذا الغرض، ويثبته من الحركة وحدها، إلا أنه يتمسك بقِدَم العالم في الزمان فوق كل ذلك، طالما نظرنا إلى الزمان على أنه تابع للحركة لا على أنه مستقل في ذاته. ويتضح هذا في قول ابن رشد: «وإذا كان الزمان مقارناً للإمكان، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أول له»[1]. كل الموجودات التي تدخل في حيّز الإمكان متغيرة، وتغيرها الدائم مجال حدوثه هو الزمان، ذلك لأن الموجودات الثابتة خارج الزمان، والزمان مقتصر على كل ما هو متغير. ولأن التغير ما هو إلا حركة، ولأن الحركة قديمة، فالزمان أيضاً قديم. وهذا القِدَم ليس قدماً للزمان في ذاته؛ بل هو قدم الحركة التي يكون الزمان مقارناً لها. فقدم الزمان تابع لقدم الحركة، وقدم الزمان هو قِدَم بالعرض لا بالذات. فلو كان قدماً بالذات لكان مستقلاً عن الموجودات المتغيرة، ولصار سابقاً على وجودها، ولأمكن تصور زمان خالٍ من الأحداث، وهذا تناقض. وقد أوضح كانط نفسه تناقض القول بزمان خالٍ من الحوادث في برهان نقيض القضية.

4- نقد ابن رشد لاستحالة حدوث حادثة من سلسلة لامتناهية من الحوادث السابقة:

رأينا أن برهان القضية عند كانط يحاول إثبات تناهي العالم في الزمان ببيان استحالة لاتناهيه في الماضي. والآن نرى كيف قدَّم ابن رشد نقداً لهذا البرهان نفسه الذي سبق ظهوره لدى يحيى النحوي، ثم انتقل عبر علم الكلام إلى الغزالي. ولابن رشد ستة ردود على هذا البرهان.

الرد الأول: اللامتناهي لا ينقضي:

تتركز قوة حجة كانط في برهان القضية في فكرة أن اللامتناهي لا يمكن أن يُقطع أو يُمر به (traversed)، ومن ثم لا يمكن ظهور حادثة جديدة من

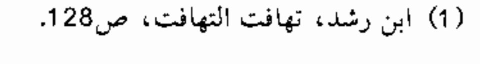

(1) المصدر نفسه، ص198-199.



سلسلة لامتناهية من الحوادث السابقة لها. وقد رأينا أن هذه الحجة نفسها في صياغتها الأصلية لدى النحوي ومن تبعه من علماء الكلام المسلمين تقول: إن كل ما دخل في الزمان الماضي قد انقضى، وما انقضى قد انتهى، وبذلك يكون الزمان الماضي متناهياً. إن فحوى هذه الحجة يقول: إن ما انقضى دخل في الوجود الماضي وانتهى، ولأنه انتهى له بداية، من حيث إن كل ما له نهاية له بداية والعكس. لكن يرد ابن رشد على هذه النقطة بذهابه إلى أنّ اللامتناهي ليس من طبيعته أن ينقضي، وبذلك لا يمكن أن نقول عنه إنه انتهى: «... المبدأ والنهاية هما من المضاف. ولذلك يلزم من قال إنه لا نهاية لدورات الفلك ألا يضع لها مبدأ، لأن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ. وكذلك الأمر في الأول والآخر، أعني ما له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له، وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة، ولا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة. وما لا مبدأ لجزء من أجزائه فلا انقضاء له»[1]. ولذلك، عندما يقول النحوي وعلماء الكلام وكانط في برهان القضية: إن اللامتناهي من جهة الماضي مستحيل؛ لأن كل ما دخل في الوجود الماضي انقضى وما دخل في الوجود فهو متناهٍ بالضرورة، فإن الرد الرشدي عليه هو من خلال نص ابن رشد هذا؛ أي القول بأن اللامتناهي ليس من طبيعته أن ينقضي جزء منه، ويدخل في الوجود الماضي؛ لأنه متصل وليست به أجزاء.

الرد الثاني: التمييز بين التسلسل الخطي والتسلسل الدائري:

ونعثر لدى ابن رشد على رد آخر على هذه الحجة في كتابه (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**) عندما كان في معرض ردّه على المتكلمين الذين ذهبوا إلى أنه إذا كان الزمان لامتناهياً فلا يمكن أن تخرج منه أشياء متناهية مثل التي نجدها في العالم الواقعي. ولذلك ميز ابن رشد بين التسلسل الخطي للأشياء والتسلسل الدائري، وذهب إلى أن التسلسل الدائري هو



(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص128.



وحده الذي يمكن تصوره غير متناهٍ. يقول ابن رشد: «وأما قولهم: إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن وجوده؛ فليس صادقاً من جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة. فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه: إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، **فإن كان شروق فقد كان شروق**. وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، **فإن كان غيم فقد كان غيم**»[1]. وتكراره لكلمتي «شروق» و«غيم» هو بهدف إثبات الحركة الدورية التي تكرر نقطة انطلاقها، والتي يكون أولها هو آخرها وآخرها هو أولها. هذا النوع من الحركة الدائرية هو وحده الذي يمكن تصوره لامتناهياً؛ لأن اللاتناهي فيه هو الدور الأزلي الأبدي وليس الاستمرار الخطي الدائم اللامتعين بنقطة نهاية[2].

في هذا التصور الدائري للحركة والزمان تمر الحوادث إلى ما لانهاية، لكن لا على الاستقامة؛ بل على الدور. فاللاتناهي الذي على الاستقامة هو وحده غير الممكن، أما اللامتناهي الدائري فهو الممكن. وبذلك تكون الحادثة اللاحقة تسبقها حوادث سابقة في لاتناهٍ دائري، لا في لاتناهٍ خطي.

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص110-111.

(2) وقد أنكر هيغل هذا النوع من اللاتناهي الخطي، وأطلق عليه «اللاتناهي الزائف»، وميّز بينه وبين اللاتناهي الحقيقي الذي لا ينتج عن إضافة شيء إلى شيء آخر إلى ما لا يتناهى؛ بل الذي يكون مستوعباً في داخله كلّ متناهٍ. انظر في ذلك:
Hegel, The Science of Logic, Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 111, 113, 119, 120-121.



الرد الثالث: التمييز بين الحدوث بالعَرَض والحدوث بالذات:

اعترض كانط في قضية النقيضة الأولى على حدوث حادثة من سلسلة لامتناهية من الحوادث، وكان في ذلك مكرراً لحجة النحوي ومتكلمي الإسلام والغزالي نفسها التي ردّ عليها ابن رشد. وقد رد ابن رشد عليها بتناوله الحادثة على أنها حركة حادثة؛ لأن إبطال قدم الحركة كان الهدف الأصلي ليحيى النحوي، ولذلك حاول معاندة أرسطو بإثبات استحالة ظهور حركة حادثة من حركة قديمة. وهكذا انتقل الدليل إلى الغزالي في (**تهافت الفلاسفة**).

ورداً على اعتراض يحيى النحوي ومن تبعه من المتكلمين المسلمين، وأهمهم الغزالي، على قِدَم العالم على أساس استحالة حدوث الحركة من حركات لانهاية لها، يذهب ابن رشد إلى أن صدور حركة عن حركة إنما هو بالعرض لا بالذات. فإذا كانت الحركة الجديدة ناشئة بذاتها عن حركة سابقة لها ومتحرّكة بذاتها، لظهر محال، وهو أن تصدر حركة عن سلسلة لانهاية لها من الحركات السابقة؛ إذ إنّ صدور حركة حادثة عن حركات لامتناهية محال. لكن يذهب ابن رشد إلى أن تسلسل الحركات بعضها عن بعض لا يرجع إلى الحركات ذاتها بل يرجع إلى أنّها كلّها ناشئة عن المتحرك الأول دائم الحركة، الذي هو الفلك المحيط أو السماء الأولى. وفي ذلك يقول ابن رشد: «وكون كل حركة، مما دون الحركات الأول، قبلها حركة، هو أمر موجود بالعرض وتابع للحركات الأول. فإنه لا يمكن أن يكون قبل الحركة الحادثة بالذات»؛ أي لا يمكن أن تكون الحركة الجديدة حادثة عن حركة سابقة بالذات، «لأنه لو كان ذلك كذلك، لم توجد حركة حادثة إلا بعد انقضاء حركات لانهاية لها، وانقضاء ما لا نهاية له مستحيل»[1]. ومعنى هذا أنّ ابن رشد يضع لاتناهي الحركة، لا في سلسلة الحركات الجزئية الحادثة؛

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص133-134.



بل في المتحرك الأول الأزلي؛ إذ إنّ الحركة اللامتناهية عنده مفارقة للحركات الجزئية وخارجة عن مجالها كله، وملحقة بالمتحرك الأزلي. وإذا وضعنا اللاتناهي في الحركات الحادثة لزم محال وهو صدور حركات عن حركات لانهاية لها. أما إذا رفعنا اللامتناهي من سلسلة الحركات الجزئية الحادثة إلى المتحرك الأول الأزلي، وجعلنا اللانهاية له هو فقط، ارتفعت الاستحالة السابقة[1]. فالاستحالة تكون إذا وضعنا اللاتناهي في الحركات الجزئية وبينها وبين بعضها، وهي ترتفع إذا أرجعنا اللاتناهي إلى متحرك أزلي يتجاوز كل الحركات الجزئية، ويكون هو مصدر حركاتها الأول، ويكون هو سبب أزليتها.

والخطأ الذي وقع فيه كلّ من قال باستحالة صدور حركات حادثة عن حركات لانهاية لها، ومنهم كانط في قضية النقيضة الأولى، أنّهم أجروا ما بالعَرَض على أنه بالذات؛ أي اعتبروا أنّ التسلسل اللانهائي للحركات داخل هذه الحركات وفيما بينها، وأخذوا اللاتناهي على أنّه يخص هذه الحركات الجزئية ذاتها، لكن اللاتناهي هو لها بالعرض؛ إذ هو ليس لاتناهيها هي بل هو لاتناهي المتحرك الأول الأزلي[2].

---

(1) وإلى جانب «جوامع السماع الطبيعي»، الذي يظهر فيه هذا الرد، فهو يظهر أيضاً في: تهافت التهافت، ص154-156.

(2) كان ابن رشد على معرفة بأنّ أصل هذا الاعتراض الخاطئ على قدم الحركة هو أفلاطون، ومن بعده يحيى النحوي؛ إذ قال: «وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم، إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات. فمنعوا أن توجد ههنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية، فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان... وأكثر من أوجب الشك على أرسطو من قال إن قصده في هذا الموضع إنما هو أن يبين أن قبل كل حركة حركة [بالذات] وإنما أتى بحد الحركة لمكان [بسبب] هذا، كما توهم أبو نصر [الفارابي] عليه في كتابه في الموجودات المتغيرة، وغيره ممن أتى بعده كابن سينا وأبي بكر بن الصائغ [ابن باجه]. وقد كان توهم عليه ذلك قبلهم يحيى النحوي، فأخذ يرد على أرسطو من قبل أنه وضع أن

الرد الرابع: التمييز بين ما وقع في الماضي وهو حادث وما وقع في الماضي وهو أزلي:

تستند قوة برهان كانط على استحالة سلسلة أحداث لانهاية لها في الماضي على مسلّمة تقول: إنّ ما وقع في الماضي انقضى، وكلّ ما ينقضي يتناهى؛ واللامتناهي لا يمكن أن يكون قد وقع في الماضي لأنّ كلّ ما وقع في الماضي متناهٍ. صحيح أنّ كانط لم يُعبِّر عن هذه الفكرة بهذا الوضوح، إلا أنّ المعنى السابق الذي أبرزناه متضمّن في برهانه وواضح من التراث السابق لهذا البرهان لدى النحوي وعلماء الكلام. ولابن رشد ردّ عليه. وهو كما هو واضح من عنوان هذه الفقرة.

يميّز ابن رشد فيما وقع في الماضي بين نوعين: الأول هو ما وقع في الماضي وهو حادث، والثاني هو ما وقع في الماضي وهو قديم، وفي ذلك يقول: «... وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي» كالمحدثات التي

= قبل كل حركة حركة بالذات». كتاب السماع الطبيعي، ص134-135. ونلاحظ في هذا النص الخطير أنّ ابن رشد يذكر تأثر الفلاسفة المسلمين بيحيى النحوي في فهمه الخاطئ لأرسطو في هذا الموضوع، ما يعني أنهم أخطؤوا فهم أرسطو نفسه، وتصحيح الآراء السابقة عن أرسطو كان أحد أهم أهداف ابن رشد من شروحاته لكتبه، وما يعني أيضاً أن تأثير يحيى النحوي لم يكن قاصراً على علماء الكلام؛ بل اشتمل على فلاسفة الإسلام أيضاً، فالكل أخطؤوا فهم أرسطو، والخطأ الشامل هذا من دوافع شروحات ابن رشد على أرسطو كما قلنا. كما يعني كذلك أنّ حجج يحيى النحوي في الرد على قِدَم العالم قد تسربت مقدماتها إلى فلاسفة الإسلام على أنها شرح لأرسطو، في حين أنها ليست كذلك، ما أدى إلى أن صارت فلسفة ابن سينا كلاماً مُفلسفاً نتيجة لتسليمه للمتكلمين بالكثير من مبادئهم ومقدماتهم التي أخذوها من يحيى النحوي. والواضح أن ابن رشد عندما يذكر يحيى النحوي هنا في معرض توضيحه لنظرية أرسطو في الحركة فإنه يقصد كتاب يحيى النحوي المفقود في الرد على قِدَم العالم عند أرسطو، الذي كان متاحاً في العصر الإسلامي في ترجمة عربية مفقودة الآن، ولا يقصد كتابه الآخر في الرد على حجج بروقلس في قدم العالم، الذي بقي في أصله اليوناني وترجمته العربية القديمة.



يحدث بعضها عن بعض؛ «غير وجود ما يقع في الماضي من الأزلي»؛ أي ما صدر عنه، وهو حركة المتحرك الأول دائم الحركة. «وذلك أن ما وقع في الماضي من غير الأزلي هو متناهٍ من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء. وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء»[1]. ومعنى هذا أن كانط عندما يعترض على لاتناهي العالم من جهة الماضي بأن حوادث الماضي قد انتهت، فكأنه بذلك يعترض على اللاتناهي بانقضاء المتناهيات أصلاً، التي هي الحوادث الجزئية، فهي متناهية ومن طبيعتها أن تنقضي. ولا يعترض ابن رشد على ذلك؛ لأن فحوى نصه السابق أن الحوادث من طبيعتها أن تنتهي. أما ما يعترض عليه ابن رشد فهو أن يكون ذلك دليلاً كافياً على تناهي العالم من الماضي؛ ذلك لأنّ نفي لاتناهي العالم من الماضي لا يمكن أن يستند على انقضاء الحوادث. فبما أنّ الأزلي فعله أزلي مثله، فإنّ فعله هذا مستمر من الأزل ولا ينقضي، ومن ثم لا يصح أن يقال عنه إن ما صدر منه انقضى.

ويضع ابن رشد التمييز السابق ليرد على المتكلمين الذين فرّقوا بين المبدأ الأول وفعله؛ أي الله والعالم. فقد ذهب المتكلمون إلى أن العالم حادث لأنه وقع في الماضي، وكلّ ما وقع في الماضي عندهم له بداية ونهاية. ويردّ عليهم ابن رشد بذهابه إلى أنّه ليس كلّ ما وقع في الماضي حادث، فالأزلي كذلك وقع في الماضي. ومعنى هذا أن العالم عند ابن رشد وقع في الماضي وأزلي في الوقت نفسه؛ ومن ثم ليس هناك انفصال بين الأول وفعله، فالأول قديم وفعله كذلك قديم[2]. والملاحظ أن كانط لم يميز بين الأزلي الذي وقع في الماضي والحادث الذي وقع في الماضي، واستخدم تناهي الحوادث من جهة الماضي ليستدل على تناهي العالم كله، واتبع، دون أن يشعر، حجج النحوي التي انتقلت إلى الغزالي وردّ عليها ابن

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص199.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص121، 126، 164.



رشد. نرى هنا كيف أنّ ابن رشد قد وضع تمييزات في طبيعة اللامتناهي وفي علاقته بالمتناهي لم يعرفها كانط، ولم يستطع القيام بها، نظراً لتقيده في نقده الميتافيزيقا بنظريّته في المعرفة، تلك النظرية التي حوَّلت كل المقولات الأنطولوجية إلى مقولات إبستمولوجية، ومن ثمّ قطعت أمامها الطريق نحو أيّ دلالة ميتافيزيقية.

الرد الخامس: نقد تصور الزمان باعتباره خطاً مستقيماً:

عندما ذهب كانط إلى أنّ العالم يستحيل عليه أن يكون لامتناهياً من جهة الماضي، نظراً لاستحالة تصور حوادث تتسلسل وتستمر في الرجوع إلى الوراء إلى ما لانهاية، كان تصوّره للزمان كمِّياً؛ إذ تخيله على أنه خط مستقيم. سوف نرى فيما يأتي كيف أنّ ابن رشد قد نقد هذا التصور الكمي للزمان، ورفض قياس البعد الزماني بالبعد المكاني، وأوضح استحالة قِدَم الزمان إذا كان مثل الخط المستقيم، وأن قِدَم الزمان ليس ممكناً إلا باعتباره زماناً دائرياً تابعاً للحركة الدائرية التي هي حركة المتحرك الأول دائم الحركة؛ أي الفلك المحيط.

ذهب ابن رشد إلى أنّ الصعوبة، التي واجهت المتكلمين في تعقّل لاتناهي الزمان، واعتراضهم على هذا اللاتناهي، سببه أنّهم تصوّروا الزمان خطاً مستقيماً يمتدّ من الماضي إلى المستقبل؛ أي إنّهم قاسوا البعد الزماني بالبعد المكاني. ولما كانت كلّ الأبعاد المكانيّة متناهية، ولما كان من الصعب تصوّر امتداد لانهائي لزمان يزداد في القِدَم على الاستقامة، فقد قالوا باستحالة قِدَم العالم من جهة الزمان الماضي، وكان في ذهنهم الزمان باعتباره خطاً مستقيماً.

ويرد عليهم ابن رشد بذهابه إلى أنّ قياس البعد الزماني بالبعد المكاني مغالطة سفسطائية، وهي مغالطة الإبدال؛ إذ يتم عن طريقها معالجة الزمان على أنه كم ممتد، في حين أنّ الكم الممتد لا يكون إلا للمكان. يقول ابن رشد موضحاً حجة الغزالي: «... البُعد شيء يتبع الجسم كما أن الزمان شيء



يتبع الحركة، فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له، امتنع بُعدٌ غير متناهٍ... وكذلك الحركة، والزمان هو شيء تابع لها، فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية، وكانت هاهنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء، امتنع أن يوجد لها قبل». ثمّ يردّ على الحجة بقوله: «... وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، إن كنت قرأت كتاب السفسطة. وذلك [الإبدال] هو الحكم للكم الذي لا **وضع** له ولا يوجد فيه **كل** وهو الزمان والحركة، كحكم الكم الذي له **وضع وكل** وهو الجسم، وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له»[1]. ويقصد ابن رشد بقوله: إنّ الزمان ليس فيه وضع ولا كلّ أنّه ليس كماً ممتداً مثل الجسم، فالزمان ليس في موضوع مثل الأبعاد المكانية التي تكون في موضوع هو الجسم. كما أنّ الكمّ الزماني ليس كماً له «كل» مثل الكم الذي للجسم والذي يتصف بأنه «كل» لأنه محصور في أبعاد ثلاثة.

الرد السادس: خطأ معالجة اللحظة الحاضرة على أنّها نهاية الزمان الماضي:

رأينا في برهان كانط على قضية النقيضة الأولى أنه يقول باستحالة ظهور أيّ لحظة معطاة (given moment) من سلسلة لامتناهية من اللحظات: «إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، إذن فعند كل لحظة معطاة يكون قد مر زمان أزلي (Eternity) قبلها، ومرّت بذلك سلسلة لامتناهية من الأحوال المتتالية للأشياء»[2]. ومعنى هذا أنّه يعالج اللحظة الحاضرة على أنّها نهاية لما قبلها، ولذلك، إنّ فحوى البرهان أن اللحظة الحاضرة التي هي نهاية لا يمكن أن تصدر عن سلسلة لامتناهية من اللحظات، فالمتناهي لا

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص166-167.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A426/B454.



يمكن أن يصدر عن لامتناهٍ، واللامتناهي لا يمكن أن يصل إلى نهاية في اللحظة الحاضرة. ومصدر الخطأ في هذا البرهان، كما سوف يتضح تباعاً، أنّ كانط قد عالج اللحظة الحاضرة على أنها نهاية لما قبلها من اللحظات، وعلى أنّها تقطع لاتناهي الزمان السابق لها، ومن هنا ظهرت أمامه استحالة لاتناهي الزمان؛ لأن الزمان اللامتناهي لا ينتهي عند لحظة حاضرة. ومن هنا ذهب إلى أنّ نهاية الزمان في اللحظة الحاضرة تستلزم أن يكون قد بدأ في لحظة أولى في الماضي. ومن هنا أثبت تناهي الزمان.

ونجد لدى ابن رشد نقداً لهذا التصوّر عن اللحظة الحاضرة باعتبارها نهاية لما قبلها من الزمان الماضي، وهو نقد يهدم برهان كانط السابق. ويعالج كانط اللحظة الحاضرة بمصطلح «الآن»، وجمعها «آنات» باعتبارها أجزاء الزمان في التصور الخطي للزمان، وهي موازية للنقاط في تصور المكان.

في مقابل حجج المتكلمين، التي تستند على «الآن» لتجعل الزمان متناهياً، يعالج ابن رشد «الآن» على أنه لا يصلح لهذه الحجة أصلاً، لأنه لا يقسم الزمان؛ إذ الزمان من طبيعته الاتصال، و«الآن» لا يقسم الزمان إلا في أذهاننا فقط. يقول ابن رشد: إن «الآن نهاية مشتركة بين الماضي والمستقبل»[1]؛ بمعنى أنّ كلّ آنٍ يسبقه ماض ويتلوه مستقبل؛ أي إنّه في طبيعته الذاتية ليس نهاية مطلقة لشيء ولا بداية مطلقة لشيء، فالزمان متصل ومستمر من طرفيه، ومن ثم لا يصلح «الآن» في حجة تثبت تناهي الزمان. كما أن «الآن» هو الحاضر، والحاضر ليس حاضراً بإطلاق؛ بل هو حاضر بالنسبة إلينا فحسب، ويقول ابن رشد في هذا: «الزمان الحاضر [هو] بالوضع لا بالطبع»[2]؛ أي إنّنا نحن الذين وضعناه حاضراً، وهو ليس

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص57.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



حاضراً بذاته؛ «وكذلك يظهر أيضاً أن الزمان متصل وأن كل زمان محدود فطرفاه آنان»[1]؛ بمعنى أن اتصال الزمان ينفي فكرة أن «الآن» يقطعه. وحتى إذا تصورنا زماناً محدوداً بين طرفين هما آنان، وبما أن «الآن» نفسه يسبقه ويتلوه زمان، فمعنى هذا أن الزمان المحدود يسبقه ويتلوه زمان آخر ضرورة.

وكذلك الزمانُ ليس متحققاً بالكامل وبالفعل، فهو إمّا ماضٍ وإمّا مستقبل، أمّا الحاضر فهو ليس بالفعل من ذاته بل من وضعنا نحن. فالحاضر الذي طبيعته الثبات والسكون لا يتناسب مع الطبيعة المتصلة والمتحركة للزمان، ولذلك هو ليس من طبيعة الزمان، وكونه ثابتاً ساكناً هو من وضعنا نحن، وليس ذلك من ذاته. يقول ابن رشد: «إننا إذا تأملنا وجود الزمان وكون أجزائه إما ماضياً وإما مستقبلاً، وأنّه ليس شيء منه يمكن أن يشار إليه بالفعل، لم نجد شيئاً يشبهه إلا الحركة»[2]. ومعنى قوله «ليس شيء منه يمكن أن يشار إليه بالفعل» هو أن الحاضر ليس زماناً بالفعل. فالقول بزمان بالفعل تناقض، لأنّه ينطوي على القول بأنّ جزءاً من الزمان ثابت وساكن في صورة «الآن» الحاضر. وبما أنّ من طبيعة الزمان الجوهرية أن يكون متصلاً ومستمراً وفي سيلان دائم، فلا يمكن الإشارة إلى جزء منه على أنه ثابت ساكن. ومن ثمَّ الحاضر ليس تثبيتاً للزمان، وليس سكوناً له، وهو بذلك لا يقطعه.

كما أنه ليس من طبيعة «الآن» أن يكون مبدأ مطلقاً لزمان يتلوه، ولا أن يكون نهاية مطلقة لزمان يسبقه؛ لأنه من طبيعته أن يكون الاثنين معاً، مبدأ ونهاية: «الآن مبدأ ونهاية لجزئي الزمان الماضي والمستقبل»[3].

يتمثل الخطأ الذي وقع فيه كلّ من قال بحدوث الزمان في أنه افترض فيه بداية مطلقة ونهاية مطلقة. وفرْض الزمان بهذه الطريقة إنّما هو معالجته على

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص58.

(3) المصدر نفسه، ص63.



أنه خط مستقيم، ومعالجة «الآن» على أنه نقطة على هذا الخط المستقيم، ومعالجة «الآن»، الذي هو مبدأ الزمان، و«الآن» الذي هو نهاية الزمان، على أنّهما نقطتان تحددان بداية الخط ونهايته. وفي مقابل معالجة الزمان على أنّه خط، يُقَدِّم ابن رشد انتقادات عديدة تنصب كلها على نقد معالجة «الآن» على أنه نقطة، ومعالجة الزمان كما لو أنّه خط مستقيم، وهو ما يُعرف بقياس البعد الزماني بالبعد المكاني.

يقول ابن رشد إنّ هناك فروقاً بين «الآن» و«النقطة»، وهي: «النقطة موجودة في الخط بالفعل ومشار إليها، وأما الآن، إذا أُخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار إليه أصلاً؛ إذ كان ليس يمكن أن يشار إلى جزء محصل من أجزاء الحركة»[1]. والذي يجعل النقطة مشاراً إليها ومتحققة بالفعل أنّها ثابتة ساكنة، أما «الآن» فليس كذلك، لأننا كلما حاولنا أن نشير إلى «آن» معيّن انفلت منا وصار ماضياً، فلا يمكننا الإمساك به ثابتاً ساكناً[2].

فرق آخر بينهما هو أن النقطة يمكن أن تكون بداية مطلقة لخط مستقيم يبدأ عندها، وهذا ما لا يتوافر لـ «الآن»؛ لأنّه من طبيعته أن يسبقه زمان؛ إذ هو بطبيعته ما يقع بين ماضٍ ومستقبل. كذلك النقطة هي إمّا بداية لخط وإما نهاية له، ولا يمكن أن تكون بداية ونهاية في الوقت نفسه؛ لكن هذا ممكن لـ«الآن»، الذي هو بالفعل بداية ونهاية في الوقت نفسه، نهاية للزمان الماضي وبداية للزمان المستقبل. يقول ابن رشد: «وأيضاً فإن النقطة يمكن أن تفرض مبدأ، من غير أن تكون نهاية، أو نهاية من غير أن تكون مبدأ، وذلك إنما يلحقها من البعد المستقيم من جهة ما هو متناهٍ ومحاط به، وليس

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) وهذا ما أشار إليه هيغل في (فينومينولوجيا الروح) في الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان «اليقين الحسي: أو الهذا والمعنى»:

Hegel, The Phenomenology of Spirit. Translated by A.V. Miller (Oxford/New York: Oxford University Press, 1977), pp. 60-66.



يمكن ذلك للآن، فإنا متى أخذنا آناً ما، فإنما نأخذه نهاية للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل، **وهو أشبه شيء بالنقطة التي تفرض على الدائرة،** فإنها كيفما فرضت عليها، وجدت مبدأ ونهاية، **ومن ههنا يظهر أزلية الزمان وأنه تابع لحركة أزلية مستديرة**»[1]. وابن رشد هنا واضح وصريح في تقرير أنّ اللاتناهي الوحيد الممكن؛ بل الضروري، هو اللاتناهي الدائري الذي للحركة الدائرية؛ أي اللاتناهي من الطرفين إذا فهمنا أنّ الطرفين هما على سبيل المجاز؛ لأن الدائرة من دون أطراف أصلاً.

وخلاصة القول أنّ «الآن» الذي فرضه كانط، ومن قبله المتكلمون المسلمون، ومن قبلهم جميعاً يحيى النحوي، يقطع الزمان، وأنّ الزمان على هذا الأساس مُحدَث، هو كذلك على سبيل المماثلة الخاطئة مع النقطة التي على الخط المستقيم. وبما أن المماثلة خاطئة كما أثبت ابن رشد[2]، فإثبات حدوث الزمان بإمكان قطع «الآن» له غير صحيح.

والحقيقة أننا نجد هذا النقد نفسه لـ«لآن»، بوصفه تصوراً لإثبات حدوث الزمان، يوجّهه ابن رشد إلى الغزالي في **(تهافت التهافت)**، ونجده يقول: إنّ قياس البعد الزماني بالبعد المكاني هو إبدال سفسطائي كما أوضحت من قبل. يمكن أن تكون معالجة الآن على أنه نقطة، وأخذ البعد الزماني على أنه بعد مكاني، خطأً مشفوعاً لمن لم يتعلم علوم البرهان ولم يتمرس في دراسة المنطق. أمّا هذا الخطأ من جانب الفيلسوف فغير مشفوع. وهذا هو السبب في قسوة عبارة ابن رشد السابقة؛ لأنّ ما فعله الغزالي هو بالفعل إبدال سفسطائي لكونه أعلم بالبرهان، وألف فيه كتابه الشهير **(معيار العلم)**. وكذلك الحال مع كانط؛ فهو الأعلم بشروط البرهان ولاسيما موضع الإبدال

(1) ابن رشد: «جوامع السماع الطبيعي»، ص63.

(2) قياس المماثلة هو قياس خطابي وليس برهانياً، كما أثبت ابن رشد في تلخيصه للخطابة. ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1967م، ص449-450.



السفسطائي، وهو كذلك على معرفة بكتابي أرسطو (**السماع الطبيعي**) و(**ما بعد الطبيعة**). ومن ثم هو غير معذور[1].

رابعاً- نظرية ابن رشد في اللامتناهي الدائري:

بعد أن تعرفنا إلى نقد ابن رشد لكلّ المحاولات السابقة له لتفنيد اللامتناهي من جهة الزمان الماضي ولبيان استحالة البرهنة على إمكانه، نكون الآن في موضع يسمح لنا بتقديم نظريته الخاصة في اللامتناهي، التي هي

(1) وتأكيداً منا على أن الباحثين المعاصرين كانوا على وعي بكلّ النقد السابق لكانط، نورد فيما يأتي نقداً لبرهان كانط في قضية النقيضة الأولى للباحث زفارت في كتابه عن الزمان: (P. J. Zwart, About Time Amsterdam & Oxford: North Holland Publishing Co., 1976, p. 238)، وهو النقد الذي يتطابق مع ما وجهناه من نقد رشدي لكانط. وقد كان زفارت على علم بأن أصول مناقشة كانط للنقيضة الأولى ترجع إلى النزاع حول قِدَم العالم بين فلاسفة العصور الوسطى والمعتمد هو نفسه على النزاعات الإسلامية حول الموضوع نفسه؛ أي إنّ زفارت كان على وعي بأن ما يوجهه من نقد لكانط سبق توجيهه في التاريخ السابق للمسألة. ذهب زفارت إلى أن كانط قد افترض أن سلسلة الأحداث لها نهاية وهي الحدث الحاضر، ثم بحث فيما إذا كانت الأحداث السابقة له لامتناهية أو متناهية. وذهب إلى أنه إذا كانت لامتناهية فلا يمكن أن يتم الوصول إلى النهاية الحاضرة لتلك السلسلة اللامتناهية، وفق المبدأ القائل: إن حدثاً نهائياً حاضراً لا يمكن أن ينشأ عن سلسلة لامتناهية من الأحداث السابقة له. وينقد زفارت برهان كانط بذهابه إلى أن الحدث الحالي ليس نهاية لأيّ شيء؛ لأنه مجرد حدث في متصل زماني واحد. فالمستقبل ممتد إلى ما بعد هذا الحدث إلى ما لانهاية. وإذا كان الحدث الحالي تتبعه لانهائية من الأحداث في المستقبل، فهذا يتبعه القول بلانهائية الأحداث السابقة له. ويكرر زفارت هنا حجة ابن رشد في اللامتناهي من الطرفين وفي استحالة اللامتناهي من طرف واحد. وهكذا نرى كيف أن النقد الرشدي الذي وجهناه لكانط قد وجهه زفارت أيضاً وهو يعلم بهذا الرد على حجة كانط من تاريخ النزاع حول القِدَم والحدوث. صحيح أن زفارت لا يذكر ابن رشد بالاسم، إلا أن ابن رشد هو الأصل الأول لكل الردود على استحالة لاتناهي العالم بحجة استحالة الحدث الحاضر من سلسلة لامتناهية من الأحداث الماضية.



النظرية الدائرية كما سوف يتضح. صحيح أننا تعرّفنا إلى ملامح عامة لهذه النظرية في الجزء السابق أثناء استعراضنا لنقده الحجج الكلامية في نفي لاتناهي الزمان الماضي، إلا أنّها كانت مجرّد ملامح لا تغني عن العرض المفصل والتحليل الدقيق لهذه النظرية.

الحقيقة أنّ كانط يرفض تناهي العالم في قضية النقيضة الأولى، وكان في ذهنه اللامتناهي الخطي، وسنرى الآن كيف أن ابن رشد قد أثبت أن اللاتناهي الوحيد الممكن هو اللاتناهي الدائري، وهو المفهوم المختفي من برهان كانط في نقيض القضية المفترض فيه أنه يثبت اللاتناهي، لكنه لا يثبته إلا ببرهان خلف على استحالة التناهي.

1- نقد ابن رشد للاتناهي الخطي وإثباته للاتناهي الدائري:

عندما أتى ابن رشد على تفسير عبارة لأرسطو تحمل في ظاهرها إنكاراً للاتناهي العالم، ما يتناقض مع نظرية أرسطو نفسه، ومع ما يتبناه ابن رشد، نراه يضبط عبارة أرسطو في شرحه لها حتى يستقيم الشرح مع قِدَم العالم ويزال التناقض نتيجة ظهور العبارة وهي منكرة للاتناهي الحركة. يقول أرسطو: «... إن كان كون فباضطرار أن يكون للحركة نهاية، من قبل أنه إن كانت حركة الكون غير متناهية لم يوجد المتكون؛ أي لا يتم كونه؛ فإنه ليس شيء من الحركات لانهاية لها؛ بل لكل حركة غاية وتمام». والظاهر من العبارة أن أرسطو ينكر الحركة اللامتناهية، لكن حقيقة الأمر أنه ينكر الحركة اللامتناهية في استقامة؛ أي ينكر اللامتناهي الخطي لا اللامتناهي الدائري والحركة الدائرية اللامتناهية؛ لأن هذه هي نظريته ذاتها. أما قصده بأنّه «لا شيء من الحركات لانهاية لها»، فهو أنّه ليست هناك حركة بلا غاية نهائية؛ لأن النهاية التي يقصدها هنا هي الغاية والهدف النهائي؛ والحركة الدائرية اللامتناهية لها غاية نهائية؛ أي لها هدف أخير وهو حفظ الكل المتحرك بحركته المستمرة، وحفظ الحركة ذاتها. ولذلك نرى ابن رشد يقول في تفسيره لهذه العبارة: «يريد: فإنه ليس يمكن أن توجد حركة مستقيمة لا نهاية

لها». وعندما يقول أرسطو: «ولا يمكن أن يكون الذي لا يمكن أن يتكون. فأما الذي تكون فهو ممكن من أول ما تكون اضطراراً»[1]، نرى ابن رشد يفسر هذه العبارة مُدخِلاً في تفسيره التمييز بين اللامتناهي الخطي واللامتناهي الدائري، وهو التمييز غير المُصرح به في نص أرسطو؛ بل هو مُتضمَّن فحسب، ويقول: «إنّ الدليل على أنه لا يمكن أن توجد حركة مستقيمة لا نهاية لها أن هذه الحركة لا يمكن أن توجد، أعني أن يتم كونها، وما لا يتم كونه فليس يشرع في الكون، ولا هو ممكن أن يبدأ بالكون»[2]. يتّضح لنا من شرح ابن رشد لعبارات أرسطو السابقة أن اللاتناهي إذا كان على استقامة فلا يمكن أن يبدأ أي شيء في التكوُّن، لأن بداية تكوُّن أي شيء لا يمكن أن تكون من سلسلة لامتناهية من الحركات السابقة إذا كانت هذه السلسلة مستقيمة، وهذا ما يتضح من عبارة أرسطو «إن كانت حركة الكون غير متناهية لم يوجد المتكون»؛ أي إذا كانت عملية التكوين غير متناهية على الاستقامة فلا يمكن أن يتكون شيء[3]. أمّا إذا كان هذا اللاتناهي دائرياً فمن الممكن تفسير تكوُّن شيء جديد؛ لأن اللاتناهي هنا سوف يكون على الدور لا على الاستقامة.

والملاحظ أنّ ابن رشد يوضح في تفسيره السابق استحالة اللامتناهي الخطي، وهي الاستحالة نفسها التي أثبتها كانط في برهان القضية. لكن في حين يتفق ابن رشد تماماً مع برهان كانط، يقتصر هذا البرهان على نفي اللامتناهي الخطي وحده وهو نوع واحد فقط من اللامتناهي، ولم ينتبه كانط

---

(1) وقصده بذلك أن كل شيء متكون، أي كان بعد أن لم يكن كائناً، فله أول وله بداية، وهي ليست بداية مطلقة من لاشيء، لأن لا شيء يتكون من لاشيء، بل كل شيء متكون يسبقه الإمكان ومحل هذا الإمكان، أي شيء آخر يسبقه في الوجود.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص240.

(3) وعملية التكوين هي مقصود أرسطو من كلمة «حركة الكون»، فهي ليست حركة العالم، فالكون هنا هو بمعنى التكون. (Generation).



إلى اللامتناهي الدائري الذي أثبته ابن رشد، كما لم ينتبه إلى أنّ كلّ صعوبات القول باللاتناهي الخطي يحلّها تصور اللاتناهي الدائري الذي أثبت ابن رشد أنه النوع الوحيد الممكن من اللامتناهي. فكما نرى من عبارة أرسطو وشرح ابن رشد لها، إنّ أرسطو نفسه هو الذي يرفض اللامتناهي الخطي ويتبنى اللامتناهي الدائري ويورد حجة في نفي اللامتناهي الخطي. وكان ابن رشد على وعي بأن ظاهر عبارة أرسطو يعني نفي الحركة اللامتناهية على العموم، ولذلك ذهب إلى أنّ في هذا شكاً؛ أي تشكيكاً في «وجود الكون دائماً»، ولذلك قال ابن رشد: «وهذا كأنه شك في وجود الكون دائماً. وقد حل هو هذا الشك في السماع، حيث يقول إن هذا ممكن [أي الحركة اللامتناهية] في الحركة الدورية في الكون من حيث يكون الكائن من فاسد والفاسد من كائن»[1]؛ أي إنّ الحركة الدورية هي التي يكون فيها تكوُّن شيء من فساد الشيء الذي منه تكوَّن، ثمّ يعود الأمر دوراً من جديد إلى مالانهاية. فهذا اللاتناهي هو الوحيد الممكن. وهكذا نرى ابن رشد وهو يزيل غموض عبارة أرسطو كما طلب منه الأمير الموحدي، ويزيل الشك من هذه العبارة بالاستعانة بأرسطو نفسه في كتابه (**السماع الطبيعي**)، وكأنّه يطبق القاعدة المنهجية التي تشرح النص بنص آخر للكاتب نفسه. والملاحظ كذلك أنّ كلّ هذا الإثبات للامتناهي يأتي من جهة الحركة لا من جهة الزمان، ما يتبين أن كانط قد أخطأ في نفي اللامتناهي من جهة الزمان، لأنها ليست الجهة المناسبة للتعامل مع إشكالية اللامتناهي.

2- الحركة الدائرية اللامتناهية:

لقد كانت كلّ اعتراضات الغزالي على قدم الحركة، وكلّ إثباتاته لحدوثها من الماضي، وبدايتها المطلقة بعد سكون، تستند على التصوّر الخطي عن الحركة. وعندما نتصور الحركة تسير على استقامة؛ أي في خط مستقيم،

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



فسنجد أنّها لابد من أن تتناهى؛ أي تبدأ من نقطة وتنتهي عند نقطة. وقد كان التصور الخطي للامتناهي هو المسيطر على النقيضة الأولى لكانط، وقد كان التصور الخاطئ تماماً عنها. لكن يستند تصوّر ابن رشد عن اللاتناهي من الطرفين على تصور عن الحركة الدائرية اللامتناهية. وهذا ما يتضح في قول ابن رشد: «وأما الجسم الكُري المتحرك دوراً، فلما كان مبدأ الحركة فيه والمنتهى واحداً بالقول، لزم أن تكون حركته دائماً وسرمداً... إذ ليس أي نقطة فُرضت في الكرة هي أن تكون مبدأ، أحرى منها أن تكون منتهى. وإذا لم يكن هناك منتهى بالطبع، فإن كان يتحرك بالطبع، فليس هناك سكون أصلاً؛ وإذا لم يكن سكون فالحركة دائمة»[1]. الحركة الدائرية هي وحدها اللامتناهية؛ لأنها ليست تبدأ وليست تنتهي عند نقطة؛ أي ليس لها بداية ولا نهاية مثل الحركة المستقيمة. وهذا نقد غير مباشر لحجج تناهي الحركة، فهي كلها تستند على استحالة الحركة اللامتناهية على استقامة، لكن حركة الكون دائرية، واللاتناهي الوحيد الممكن هو اللاتناهي الدائري الذي للحركة الدائرية.

والحركة الوحيدة التي اعترف ابن رشد بتناهيها هي الحركة المستقيمة، وهذا على أساس أن المتناهي على الاستقامة مستحيل، بناء على المبدأ الأرسطي عن تناهي المكان والامتداد والجسم الممتد. فإذا كان المكان متناهياً فإن حركةً لامتناهيةً فيه يجب أن تكون دائرية. يقول ابن رشد: «ولا يمكن أيضاً أن يقطع متحرك عظماً متناهياً في زمان غير متناهٍ، إلا أن يكون ذلك العظم مستديراً، فإنّ هذا لم يتبين بعد امتناعه، بل لعله ضروري»[2].

ولا ينسى ابن رشد أن يرد على الحجة القائلة باستحالة الحركة اللامتناهية لكون كل حركة في المكان، والمكان مكون من أجزاء متناهية، فكيف تكون الحركة فيه لامتناهية؟ ويجيب ابن رشد بجواب يجمع فيه ببراعة بين حدوث

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص95.



الحركة ولاتناهيها في الوقت نفسه، ويذهب إلى أن الحركة من جهة قطعها أجزاء متناهية للمكان هي متناهية، أمّا من جهة تكرارها لقطع الأجزاء نفسها دوراً فهي لامتناهية، بمعنى أنها متناهية بالجزء، لامتناهية بالكل، تماماً مثل العالم: «وأما الحركة دوراً فإنما -وإن كانت متناهية- ليس يمنع مانع أن توجد متكررة ومتصلة وواحدة وغير متناهية في الزمان على هذه الجهة»[1]. وهذا ما يتفق مع مبدأ أرسطو القائل إن المتناهي لا يمكن أن يوجد بالفعل، ومن ثَمَّ كل حركة هي متناهية بالفعل، وتناهيها بالفعل هو قطعها إلى أجزاء متناهية من المكان، وحدوثها في مكان متناهي الأبعاد، لكنها لامتناهية بالقوة لإمكان تكرارها لقطع الأجزاء المتناهية أبداً، وذلك في الحركة الدائرية.

3- نقد ابن رشد لتصوّر اللامتناهي من طرف واحد:

رأينا أنه عندما حاول كانط إبطال لاتناهي العالم في الزمان في قضية النقيضة الأولى كان يركز على إبطاله من جهة الزمان الماضي وحده، ولم يكن يهمه حاله في المستقبل وما إذا كان متناهياً أو غير متناهٍ من هذه الجهة، وهو ممّا أوحى للكثير من الباحثين أن كانط يقبل بلاتناهي العالم في المستقبل (a parte post)؛ إذ سكت عنه ولم يُقَدِّم له أي تفنيدات مثيلة للتفنيدات التي قدمها للاتناهي العالم من جهة الماضي. وأنا أميل إلى هذا الرأي أيضاً؛ ذلك لأن تصور كانط للامتناهي هو التصور الخطي، والتصور الخطي يستحيل معه أن يكون اللامتناهي في الماضي لكن من الممكن أن يكون ممكناً من جهة المستقبل (a parte post). هذه الإمكانية للاتناهي العالم في المستقبل والآتية من تَصَوُّر زمان العالم على أنه خط مستقيم هي التي أشعرت كانط بأن المشكلة كلها تتمثل في لاتناهي الزمان الماضي وحده، ولذلك أوضح استحالته، لكن هذه الرؤية الخطية للزمان تفتح إمكانية لاتناهيه في المستقبل؛ ولذلك لم يقترب كانط من هذه الإمكانية.

---

(1) المصدر نفسه، ص110.



ستتعرف فيما يأتي إلى نقد ابن رشد لفكرة اللاتناهي من طرف واحد هو طرف الزمان المستقبل؛ لأنها هي الإمكانية التي تركها كانط مفتوحة، وقد كانت أيضاً هي نظرية الأشاعرة التي ترجع إلى أفلاطون.

يقول ابن رشد عن هذه النظرية إنها تقول بـ «... وجود الزمان والحركة متناهية من أحد طرفيها وغير متناهية من الطرف الآخر»[1]. والملاحظ أنّه في وضعه لمنطوق هذه النظرية يبدأ بالزمان ثم الحركة، وهذا تعبير دقيق عن مضمونها؛ لأن هذه النظرية تعتمد على إثبات تناهي الزمان الماضي، ومن ثَمَّ تركز على الزمان أكثر من تركيزها على الحركة، وتؤسس حدوث الحركة على حدوث الزمان، وهي الجهة الخاطئة في إثبات حدوث العالم لأنها تبدأ بالزمان، ولأنها فوق ذلك جدلية لا برهانية، في حين أن الزمان لاحق للحركة وهو مجرد عددها أما الحركة فهي المعدودة؛ أي ما يتصف بالجوهرية والواقعية.

ويستمر ابن رشد ويقول: إن هذا النوع من اللاتناهي «ممتنع عند أرسطو، وإن كان قد ظن قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل وممتنع في الماضي، وتمسكوا في ذلك بحجج واهية»[2]. ثم يعدد ابن رشد بعد ذلك أسباب كون حجج اللاتناهي من جهة المستقبل وحده واهية. وهذه الأسباب هي من الإضافات الرشدية الكثيرة على المذهب الأرسطي، التي لا يجدها المرء في النص الأرسطي نفسه، وإن كانت مستندة على المنظومة الأرسطية كلها.

السبب الأول[3]: «منها أنّهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي وُجد وخرج إلى الفعل، وحكمه حكم ما بالفعل وما بالفعل فمتناهٍ. وهذه مغالطة

---

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص40.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) في نقد ابن رشد لحجج اللاتناهي من المستقبل وحده والقول باستحالة اللامتناهي الماضي، يبدأ دائماً بكل عنصر من عناصر الحجة ثم يفنده. وسوف نورد عرض ابن =



بينة. وذلك أن صاحب هذا الوضع يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها، وليس يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية، وقبل تلك الأشياء أشياء، وقبل تلك الأشياء أشياء، وذلك إلى غير نهاية. وفرق كبير بين أن يضع ما لا نهاية في الأشياء أنفسها أو في كون بعضها قبل بعض، كما أن فرقاً كبيراً بين أن يضع المقدار ينقسم إلى مقادير لا نهاية لعددها، أو أن يضع ما لا نهاية في الانقسام، لا في المقادير أنفسها، فإن الواحد ممتنع والآخر ممكن»[1]. وحاصل هذا القول أن الذي يقول باستحالة اللاتناهي في الماضي يؤسس حجته على افتراض بأن الأشياء التي وقعت في الماضي لامتناهية، ثم يحاول إثبات استحالة وجود أشياء لانهاية لها في الماضي. في حين أن الافتراض الصحيح الذي يؤسس للاتناهي الماضي هو القول بأن ما وقع من أشياء في الماضي متناهٍ، لكنه المتناهي الذي يسبقه متناهٍ آخر وهكذا إلى غير نهاية. فالقول بأن الأشياء اللامتناهية وقعت في الماضي يختلف عن القول بأن أشياء متناهية وقعت في الماضي سبقتها أشياء متناهية، وهكذا إلى غير نهاية. وذلك لأن وقوع أشياء لامتناهية في الماضي ممتنع، أما تسلسل المتناهيات إلى غير نهاية فممكن. وهذا هو معنى إمكان وجود اللامتناهي في الماضي بالقوة الذي رفضه يحيى النحوي وقال: إن القوة محلها المستقبل وحده، وعلى هذا الأساس رفض اللامتناهي في الماضي؛ لأن القوة ليست في الماضي؛ بل في المستقبل وحده. فإذا أخذنا القوة بمعنى أنّها الإمكان، فمن الممكن تصور أشياء متناهية في الماضي سبقتها أشياء أخرى متناهية إلى غير نهاية. وهذا المعنى للقوة هو غير المعنى الذي قصده يحيى النحوي عندما قال باستحالة وجود القوة في الماضي. فالقوة المقصودة هنا هي القوة على الحركة.

= رشد للحجة ولرده عليها معاً على الرغم من طول النصوص لأنها في غاية الأهمية ويجب أن تُقرأ معاً.

(1) المرجع السابق: ص40-41.



السبب الثاني: يبدأ ابن رشد بعرض الجزء الثاني من الحجة ويقول: «وأيضاً فإن ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى، وما انقضى فقد ابتدأ»[1]. وهذه هي نفسها حجة يحيى النحوي كما رأينا، ومن بعده الغزالي في **(تهافت الفلاسفة)**[2]. ويرد ابن رشد عليها بقوله: «كل ما له انقضاء فله مبدأ، أو ما لا بدء له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له». ولأن الحجة تريد إثبات أن اللاتناهي في الماضي مستحيل، فكيف لها أن تثبت اللاتناهي في المستقبل؟ إنّ الحجة قالت إن ما وقع في الماضي انقضى وما انقضى فله مبدأ، وبذلك أثبتت تناهي الماضي، وبما أن الماضي متناهٍ فالمستقبل أيضاً متناهٍ، لكنها خرجت عن هذه القاعدة وقالت بلاتناهي المستقبل ووقعت في التناقض. وفي **(تهافت التهافت)** يثني ابن رشد على أبي الهذيل العلاف وأتباعه من المعتزلة الذين قالوا بالحدوث وبفناء العالم معاً اتساقاً مع أصول الفلاسفة، وذهب إلى أنهم أكثر حفظاً للمبدأ وأكثر اتساقاً من الغزالي والأشعرية.

السبب الثالث: وهو يظهر في ردّ ابن رشد على الحجة الأخرى القائلة إنّ الحركات إذا كان فيها الأقل والأكثر فهي متناهية؛ لأن اللاتناهي ليس فيه أقلّ أو أكثر. ويرد بقوله: «الأقل والأكثر إنما يصدق على ما له مبدأ، فأما ما ليس له مبدأ فليس فيه لا أقل ولا أكثر، كالحال فيما ليس له نهاية»[3]. ولما كانت الحركة لامتناهية فليس فيها أكثر ولا أقل. والحركة المقول فيها إنّها لامتناهية ليست هي دورات الأفلاك الجزئية، بل دورة الفلك المحيط.

السبب الرابع: الحوادث التي وقعت في الماضي هي بالفعل متناهية بذاتها، وتأخذ صفة اللاتناهي لا من ذاتها بل من المحرك الأول الأزلي

(1) المرجع نفسه، ص41.

(2) John Philoponus, Against Proclus On the Eternity of the World 1-5. Translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005), pp. 23-24.

(3) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص41.



الحركة. فلو كانت حوادث الماضي تتصف باللاتناهي من ذاتها لصح الاعتراض القائل كيف تنتج حوادث لا نهاية لها حوادث انقضت وانتهت؟ وكيف نتج الحادث الحالي عن حوادث لا نهاية لها؟ فحوادث الماضي استفادت اللانهاية من قِبَلِ أن هناك محركاً أولاً أزلياً دائم الحركة هو الذي يجعلها لامتناهية في تسلسها بعضها عن بعض. وفي ذلك يقول ابن رشد: «ونحن نقول[1]: إن الأمر -لعمري- كان يكون كذلك»؛ أي حدوث حوادث حالية مما لا نهاية له من حوادث الماضي، وهو ما أرادت الحجة بيان استحالته، «لو كانت تلك الكائنات بعضها أسباب لبعض بالذات. لكن ليس الأمر كذلك، بل وجود ما لا نهاية فيها [هو] من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يتحرك. وسنبين فيما بعد أن وجود الغير المتناهي بهذه الصفة، أعني بالقوة، ضروري، لا ممكن فقط»[2]. ومعنى العبارة الأخيرة أنّ اللامتناهي، الذي قال عنه أرسطو إنه موجود في الماضي بالقوة، هو قوة المحرك الأول الأزلي دائم الحركة على التحريك الأزلي للحوادث بعضها من بعض؛ فليس هناك أيّ تناقض في القول بأن القوة وجدت في الماضي إذا كانت هذه القوة هي قوة المحرك دائم الحركة على التحريك، لا القوة بمعناها الآخر الذي هو إمكان التحقق إلى الفعل.

4- تصور ابن رشد للزمان الدائري:

صحيح أن ابن رشد قد أكد كثيراً أن إثبات قِدَم العالم لا يأتي من جهة

(1) لاحظ كيف يقول ابن رشد هنا: «نحن نقول»، قاصداً نفسه. هذا التعبير نادر جداً في تلخيصات ابن رشد لأرسطو، وهو دليل على أن ما سوف يقوله ابن رشد من بعده هو إضافة خاصة به، وليس مجرد شرح على أرسطو. وليس معنى هذا أن إضافات ابن رشد مرتبطة بندرة ظهور هذا التعبير، لأن ابن رشد لم يكن في حاجةٍ إلى استخدام تنبيه خاص للقارئ كي يعرفه بأنه سوف يورد رأياً له، بل معناه أن الذي سيقوله يصر على نسبته إلى نفسه.

(2) المرجع السابق، ص42.



الزمان بل من جهة الحركة وحدها، إلا أن الزمان عنده قديم مثل الحركة، وقِدَمه ليس قِدَماً في ذاته بل هو قِدَم تابع لقدم الحركة، أي قِدَم بالعرض وليس قدماً بالذات. ولما كانت الحركة اللامتناهية دائرية بالضرورة كما أثبتنا، فمعنى هذا أن الزمان اللامتناهي سيكون هو الآخر زماناً دائرياً. والحقيقة أننا نجد عند ابن رشد توضيحاً لهذا الزمان الدائري. فعلى الرغم من أن فكرة الزمان الدائري القديم التابع للحركة الدائرية غير واضحة في (**تهافت التهافت**) ولم يؤكدها ابن رشد في هذا الكتاب بما فيه الكفاية، نجد في مقالته «مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى» توضيحاً كافياً لأزلية الزمان الدائري.

ذهب ابن رشد في هذه المقالة في صراحة ووضوح إلى أنّ الزمان القديم هو الزمان الدائري، ما يعني أنه لا يمكن تصوّر قِدَم الزمان إلا على أساس الحركة الدائرية، التي يكون زمانها دائرياً مثلها. والزمان الدائري هو الزمان اللامتناهي بحسب ابن رشد؛ لأنه ليست به نهاية مطلقة ولا بداية مطلقة، ولأنّ كل نقطة زمنية على الدائرة هي نهاية وبداية في الوقت نفسه، نهاية لما قبلها وبداية لما بعدها. بعكس التصور الخطي للزمان الذي يصعب معه تصوّر بداية تتراجع إلى الماضي باستمرار إلى ما لا نهاية، ونهاية غير محددة في المستقبل. وهنا نرى رداً رشدياً على نقد كانط للاتناهي الزمان الذي تصوّره كانط على أنه لاتناهي الزمان الخطي.

يقول ابن رشد: «تقول الفلاسفة: إن الزمان ليست له بداية للسبب التالي. فبما أنّ الزمان لاحق لدائرة [أي لاحق للحركة الدائرية التي هي الحركة الأصلية الكونية]، فينتج عن هذا أنّه هو نفسه دائرة. فكما أن أي نقطة مفترضة على الدائرة هي في الوقت نفسه بداية ونهاية لقوس ما على الدائرة، فإنّ أي لحظة مفترضة في دائرة الزمان هي معاً بداية ونهاية لزمان ما في هذه الدائرة. ولهذا السبب فإنّ الحق هو أن الزمان بالكلية ليست له بداية مثلما أن



الدائرة ليست لها بداية بما أن الزمان دائري؛ ذلك لأن الزمان تحصره دائرة وهذه الدائرة تحتويه[1]. ولذلك لا يجب افتراض أن الزمان مثل الخط المستقيم الذي ليست له بداية، كما لا يجب افتراض أن الأشياء المخلوقة [تقع] في خط مستقيم ليست له بداية؛ فالأحرى أن عملية الخلق دائرية»[2].

وإذا كان كانط قد عالج إشكالية لاتناهي العالم من جهة الزمان، فإنّ ابن رشد يرفض هذه الجهة ويرفض التعامل مع الزمان على أنه مستقل بذاته. يقول ابن رشد: «إذا تم تخيل الزمان باعتباره شيئاً مجرداً، خارج الدائرة»؛ أي خارج العالم كما فعل كانط، والتجريد هنا يعني عزل الزمان عن ارتباطه بالحركة؛ «فهو يُتخيل باعتباره شيئاً آخر غير ما هو عليه في الحقيقة. وهذا النوع من الافتراض ينتج عنه أن الزمان هو في خط مستقيم وأن له بداية ونهاية. لكن عند تعقل الزمان على ما هو عليه، وأنه لاحق للأفلاك، فلا يتبع عن ذلك أن ما مر من الزمان الماضي قد انقضى»؛ أي وصل إلى نهاية؛ **فتخيُّل** نهاية للزمان ينبني على تخيّله في خط مستقيم، أما **تَصَوُّره** الدائري فلا يتضمن بداية له أو نهاية، وهذا أيضاً ردّ على برهان كانط على قضية النقيضة الأولى؛ «ذلك لأنّه إذا كانت له نهاية فكان يجب أن تكون له بداية»، بحسب المبدأ الأرسطي القائل: إن كل ما له نهاية فله بداية. ومعنى هذا أن حجة كانط في قضية النقيضة الأولى حجة كلامية أساساً وليست فلسفية. ونقصد بكونها كلامية هنا أنها جدلية وليست برهانية، ترجع في أصولها الأولى إلى

(1) الزمان اللامتناهي، إذاً، تحصره وتحتويه دائرة الحركة. معنى هذا أنّ لاتناهي الزمان محصور ومحتوى من قِبَلِ شيء آخر. هذا الفهم للامتناهي على أنه محصور ومحتوى هو نفسه الذي سوف يظهر بعد ذلك على يد كانتور وراسل اللذين يفهمان اللامتناهي على أنه صفة للفئة لا للسلسلة، كما سوف يتضح. ولسبينوزا النظرة نفسها للامتناهي الذي لديه حد أقصى وحد أدنى. وهذا هو اللامتناهي التحليلي في مقابل اللامتناهي التركيبي الذي كان في ذهن كانط، وهو يرفض لاتناهي العالم في برهان القضية الأولى.


(2) Averroes, Questions In Physics, op.cit. p. 6.



يحيى النحوي وإلى الفهم الخاطئ لحجج زينون الإيلي في نفي الحركة. «ولأن المتكلمين قد افترضوا أن ما حدث في [الزمان] الماضي قد وصل إلى نهاية، فيجب أن تكون له بداية»[1]؛ أي إنّ المتكلمين قد افترضوا أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي، وهذا الاعتقاد هو منطوق برهان القضية عند كانط. ولأن اللحظة الحاضرة عندهم هي نهاية للزمان الماضي فقد اعتقدوا أن له بداية، وهو الاعتقاد نفسه الذي نجده في برهان القضية عند كانط، والذي على أساسه رفض لاتناهي العالم في الزمان. لكن لا يعتقد ابن رشد أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي قبلها؛ لأن الزمان لم يتوقف عندها؛ بل هو ممتدّ إلى ما بعدها. ومن ثم رفضَ ابن رشد تصوّر اللحظة على أنّها نقطة يتوقف عندها الزمان، ويضع في مقابل التصور الخطي للزمان، الناتج عن تخيّله كخط مستقيم، الزمان الحقيقي الدائري.

وفي النص الآتي نكتشف مع ابن رشد كيف أنّ برهان كانط على استحالة لاتناهي الزمان الماضي يستند على قياس شرطي مضمر نَقَده ابن رشد، وأوضح كيفية تجنّبه لتلافي الوقوع في الإشكالية التي وقع فيها المتكلمون. هذا القياس يعتمد على صدق المقدم للإلزام بصدق الآتي: «لكن لأن الفلاسفة لا يقبلون القول بأن له نهاية»؛ أي لا يقبلون أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي، «مثلما لا يقبلون أنّ له بداية [مثل البداية التي للخط المستقيم] فهم لا يتورطون في التناقض الذاتي الذي للمتكلمين. وقد تورط المتكلمون في هذا التناقض الذاتي لأنهم أقاموا قياساً شرطياً متصلاً، حيث يكون المقدم مؤكداً. وإذا لم يسلم لهم بهذا التأكيد؛ أي أن ما حدث للأشياء المخلوقة في الماضي قد وصل إلى نهاية، على أساس أن ما ليس له بداية ليست له نهاية، كما أن ما ليست له نهاية ليست له بداية، فإن قياسهم يفسد... إن مجموع الأشياء المخلوقة بالتالي ليس له بداية، على الرغم من أن آحادها [تكون] في الزمان، مثلما أن كل جزء من الدائرة هو في

---

(1) Ibid, loc.cit.



الدائرة وله بداية ونهاية في الوقت نفسه، في حين أن الدائرة في كليتها ليس لها بداية ولا نهاية. إن كلية الأشياء المخلوقة وكلية الزمان ذات طبيعة واحدة. ولهذا السبب فإن من يقول إن العالم قديم اعتقاداً منه أن العالم يوجد في زمان ليست له بداية، يخطئ تماماً بالنظر إلى مبادئ المشائين، مثلما أن القائل إن العالم يوجد في زمان له بداية يخطئ بالضرورة»[1]. يشير ابن رشد هنا بوضوح إلى أن النظرة إلى العالم على أنه يوجد في الزمان خاطئة من الأصل، وكذلك الاعتقاد في تناهي أو لاتناهي هذا الزمان الذي يوجد فيه العالم؛ لأن العالم ليس في الزمان. الزمان بالأحرى مشروط بالعالم وليس العالم مشروطاً بالزمان. وهكذا يرفع ابن رشد النقيضة الأولى التي حيرت كانط برفعه الزمان باعتباره حاوياً للعالم.

خامساً- الطابع الرشدي لمفهوم سبينوزا عن اللامتناهي:

تعرفنا، في الجزأين السابقين من هذه الدراسة، إلى مجمل نظرية ابن رشد في اللامتناهي، وإلى الكيفية التي تتجاوز بها هذه النظرية اعتراضات كانط على التناهي واللاتناهي معاً في النقيضة الكوزمولوجية الأولى، ورأينا كيف تحتوي فلسفة ابن رشد على ردود عديدة للشكل النقائضي الذي وضع فيه كانط مسألة تناهي ولاتناهي العالم، وكيف أنّ البرهان الصحيح على لاتناهي العالم هو برهان ابن رشد من الحركة، لا من الزمان، وكيف أن ابن رشد قد وجه انتقادات عديدة لتناول مسألة تناهي العالم من جهة الزمان؛ إذ إنها ليست الجهة الصحيحة عنده، والأصح هو إثبات قِدَم العالم من قِدَم الحركة، وكيف أن كانط كان مخطئاً عندما اعتقد أن مسألة تناهي ولاتناهي العالم تخص الزمان، والزمان الماضي بالتحديد.

وفي هذا الجزء يبدأ تناولنا لمفهوم سبينوزا عن اللامتناهي، الذي ستوضح الدراسة كيف أنه مقترب للغاية ويكاد يكون متطابقاً مع المفهوم

---

(1) Ibid, p. 7.



الرشدي. كما نحاول في هذا الجزء إثبات أن ابن رشد وسبينوزا يقفان في جهة واحدة من مسألة اللامتناهي، وهي الجهة التي تقبل إمكانه الأنطولوجي والمعرفي معاً، وأن كانط يقف في الجهة المقابلة الرافضة للإمكانين معاً.

1- تعريف سبينوزا للامتناهي:

إذا نظرنا في تعريف سبينوزا للامتناهي، وللمتناهي أيضاً، فسنجد أنهما يناظران مفهوم ابن رشد، ويتفقان مع النقد الرشدي الذي سبق أن وجهناه إلى كانط.

نظر سبينوزا إلى الوجود على أنه يتكون من جوهر (Substance) وأحوال[1]. الجوهر هو الواقع الكلي الشامل الضروري واللامتناهي. وقد أطلق سبينوزا على الجوهر تعبير «الإله أو الطبيعة» (Deus Sive Natura)[2]؛ فالجوهر هو الوحدة والهوية المطلقة بين الإله والطبيعة. أما الأحوال فهي مُتضمَّنة في الجوهر وموجودة فيه وبه، وليس لها وجود مستقلّ من ذاتها، على الرّغم من أنّها تتصف بالضرورة واللاتناهي مثل الجوهر تماماً لأنها منه. هذه الأحوال هي التنويعات الأنطولوجية للجوهر[3]؛ أي هي الأنماط الخاصة التي يتجلى فيها وجود الجوهر، مثل العقل والنفس والجسد والزمان والمكان. هذه الأحوال صادرة مباشرة عن الجوهر، وهي الطرائق التي يظهر بها في الواقع الفعلي.

وقد تحدَّد مفهوم اللامتناهي عند سبينوزا من خلال هذا التقسيم السابق للوجود إلى جوهر وأحوال. قسم سبينوزا اللامتناهي إلى نوعين: اللامتناهي بإطلاق (Absolutely Infinite)، واللامتناهي داخل نوعه (Infinite in its

---

(1) Spinoza: "Metaphysical Thoughts", in Complete Works, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002), p. 180.

(2) Spinoza, Ethics, IV, preface, Prop. 4, proof.

(3) Spinoza, Ethics, I, prop.25, cor., prop. 29.



Kind)[1]. اللامتناهي بإطلاق هو الجوهر، وهو الذي من دون حدود تحده من داخله ولا من خارجه، لأنه ليس هناك أي شيء خارجه؛ إذ هو كل شيء، كما أنه ليست به حدود داخلية لأنه بسيط غير منقسم، ولو كانت به حدود داخلية لكان بذلك منقسماً ومركباً وهو ليس كذلك. أما اللامتناهي داخل نوعه فهو اللامتناهي الذي تتصف به الأحوال؛ أي اللامتناهي الخاص. فالحقائق العقلية والقوانين الرياضية والطبيعية أحوال لامتناهية؛ لأن كلاً منها لامتناهٍ داخل نوعه فقط، فهناك اللاتناهي الذي لمبادئ العقل الأولى، والذي يختلف عن اللاتناهي الذي للرياضيات، والذي يختلف عن اللاتناهي الذي لقوانين الطبيعة، وهكذا. وهذا النوع من اللاتناهي هو خاص بالنوع الذي ينتمي إليه وحسب. وهو كذلك له حدود لكنّه يتجاوزها باستمرار، مثل الأعداد اللامتناهية التي يمكن إضافة عددٍ إليها إلى ما لانهاية.

وقد عرف سبينوزا لاتناهي الأحوال في مقابل الأحوال الأخرى المتناهية؛ فالمتناهي هو دائماً الذي يحدّه شيء آخر من نوعه نفسه؛ فالجسم متناهٍ لأنّ جسماً آخر يحدّه، والعدد الواحد في حدّ ذاته متناهٍ لأنّ عدداً آخر يحدّه، والفكرة الواحدة متناهية لأنّ فكرة أخرى تحدها[2]. أمّا اللامتناهي داخل نوعه فهو الذي لا يمكن حصر أجزائه على الرغم من أن به حداً أقصى وحداً أدنى. فالأعداد لامتناهية على الرغم من أن حدّها الأدنى هو العدد (1)، وحدّها الأقصى هو فئة الأعداد اللامتناهية ذاتها، في مقابل فئة لامتناهية أخرى من نوع آخر مثل فئة الأفكار اللامتناهية.

واللامتناهي داخل نوعه هو العلاقة اللامتناهية التي تكون بين الأحوال المتناهية، أو الأسباب الجزئية المباشرة للأشياء[3]؛ ذلك لأنّ سبب شيء جزئي هو شيء جزئي آخر مثله، وسبب هذا الشيء الآخر هو شيء ثالث

---

(1) Spinoza, Ethics, I, def.2.

(2) Spinoza, Ethics, I, prop.8, proof.

(3) Spinoza, Ethics, I, def.6, explication; prop.10, scholium.



جزئي أيضاً، وهكذا إلى ما لانهاية. بمعنى أن اللاتناهي بين الأحوال هو لاتناهي دورانها الأبدي حول بعضها وسببيتها المتبادلة التي تسير بينها دوراً. وهذا النوع من اللامتناهي هو اللامتناهي داخل نوعه، والذي يكون في فئة والذي تحصره حدود تلك الفئة. فالأشياء الجزئية بعضها أسباب لبعض إلى ما لانهاية، وهذه اللانهاية هي اللانهاية المحصورة في فئة الأشياء الجزئية[1]. وهنا يتكشف لنا مفهوم الفئة اللامتناهية الذي سوف يظهر بعد ذلك على يد كانتور ويطوّره راسل من بعده، وهو اللامتناهي التحليلي الذي يتفق مع مفهوم ابن رشد عن اللامتناهي. أما اللامتناهي بإطلاق فهو غير المكون من أجزاء أصلاً، وهو الذي لا يحده شيء داخله ولا خارجه، وهو عند سبينوزا الجوهر أو الإله. وهذا النوع من اللامتناهي يناظر الإله عند ابن رشد الذي هو المحرك الأول الأزلي. أما النوع الثاني وهو لاتناهي الأحوال، اللاتناهي داخل نوعه، فيناظر العالم أو الفلك المحيط الذي هو المتحرك الأول الأزلي عند ابن رشد. فلاتناهي الإله عند ابن رشد هو اللاتناهي الثابت خارج الزمان؛ أي اللازماني، وهو نفسه لاتناهي الجوهر عند سبينوزا. أما لاتناهي العالم عند ابن رشد فهو اللاتناهي الزماني؛ أي الاستمرار الأبدي للحركة، وهو يناظر لاتناهي الأحوال عند سبينوزا.

2- لاتناهي الأحوال عند سبينوزا باعتباره المعادل الفكري للاتناهي العالم عند ابن رشد:

كانت قضية اللامتناهي محلّ اهتمام أصدقاء سبينوزا الذين كان يطلعهم على المخطوطات الأولى من كتابه (**الأخلاق**) لقراءتها وتبادل الأفكار والنقاش حولها. والذي أوقفهم هو مفهوم اللامتناهي الذي لم يفهموا قصد سبينوزا منه. وكان هذا هو حال صديقه لودفيغ ماير الذي طلب من سبينوزا توضيحاً لمفهوم اللامتناهي، وردّ عليه سبينوزا برسالة سمّاها سبينوزا نفسه

(1) Spinoza, Letter 12, pp. 789-790.



(رسالة حول اللامتناهي) (Letter on the Infinite)، واشتهرت من بعده بهذا الاسم. ويبدو أن لودفيغ ماير قد واجه صعوبة في فهم مقصود سبينوزا من اللامتناهي من جراء تمسكه بالنظرة التقليدية للامتناهي على أنه الزيادة اللامحددة للوحدات إلى ما لانهاية، أو الانقسام اللامتناهي للأجزاء؛ وهو التصور نفسه الذي وقف عقبة أمام كانط في استيعاب مفهوم اللامتناهي، ودعا إلى استحالة تصوّره في الجزء الخاص بالنقائض الكوزمولوجية. وقد كان سبينوزا على وعيٍ تام بأنّ ما كان في ذهن ماير هو هذا التصوّر التقليدي عن اللامتناهي، وهو التصوّر الخطي الذي سبق أن رأينا مع ابن رشد أنّه ليس التصوّر الصحيح للامتناهي الحقيقي. ولذلك خصّص له سبينوزا هذه الرسالة التي يتّضح منها تصوّره عن اللامتناهي.

في عرض سبينوزا لمشكلة تصوّر اللامتناهي يتّضح مدى قرب تمييزاته وتقسيماته من مفهوم ابن رشد عن اللامتناهي، الذي نجد لديه التمييزات والتقسيمات نفسها، كما يتّضح خطأ معالجة كانط لمشكلة اللامتناهي في النقيضتين الكوزمولوجيتين الأولى والثانية، الأولى الخاصة بتناهي ولاتناهي العالم، والثانية الخاصة بتكون العالم من أجزاء بسيطة لا تقبلّ الانقسام (القضية)، أو تكونه من أجزاء تقبل الانقسام اللانهائي باستمرار (نقيض القضية).

يقول سبينوزا: «لقد كانت مسألة اللامتناهي في غاية الصعوبة للجميع وغير قابلة للحل، وذلك من جراء الفشل في التمييز بين ذلك الذي يجب أن يكون لامتناهياً بطبيعته ذاتها أو بتعريفه، وذلك الشيء اللامحدود (Unlimited) لا بفضل ماهيّته بل بفضل سببه. وهناك أيضاً الفشل في التمييز بين الذي يسمّى لامتناهياً لأنّه غير قابل للحد، وذلك [اللامتناهي] الذي لا يمكن لأجزائه أن يقابلها أيّ عدد على الرغم من أننا يمكن أن نعرف حديه الأقصى (Maximum) والأدنى (Minimum). وأخيراً هناك الفشل في التمييز بين الذي يُعقل بالعقل وحده لا بالمخيلة، وذلك الذي يمكن أن يُعقل بالعقل



والمخيلة معاً»[1]. يقيم سبينوزا في هذا النصّ ثلاثة تمييزات لمفهوم اللامتناهي، لكنّها في حقيقتها تمييزان اثنان فقط؛ ذلك لأن الثالث ليس تقسيماً داخلياً للامتناهي؛ بل هو تقسيم لكيفية معرفته. ولأنّ هناك تمييزين أساسيين في النص السابق، كلّ تمييز منهما يقسم اللامتناهي إلى قسمين، فسنجد أمامنا نوعين من اللامتناهي، كلّ نوع منهما يتصف بخصائص معينة.

النوع الأول: هو اللامتناهي في ذاته ووفق طبيعته وماهيته. وهذا النوع بسيط غير منقسم وليس مكوناً من أجزاء أصلاً، وليست به أية حدود. وهذا النوع من اللامتناهي هو الذي يتصف به الجوهر عند سبينوزا، وهو يناظر لاتناهي المبدأ الأول عند ابن رشد؛ ذلك لأنّ قِدَم الإله عنده هو قِدَم من ذاته، لا من شيء آخر، وهو بسيط غير منقسم وغير مكوّن من أجزاء.

النوع الثاني: هو اللامتناهي بفضل سبب فيه يجعله لامتناهياً. هذا السبب يأتيه من خارجه لكنّه يصير داخلياً فيه ومحايثاً له. وهو يحتوي على أجزاء وحدود، لكنّ أجزاءه غير قابلة للحصر، على الرّغم من أنّنا يمكن أن نعرف حدّيها الأقصى والأدنى. وهذا اللاتناهي هو الذي للأحوال اللامتناهية؛ لأنّ لاتناهيها يأتيها لا من ذاتها؛ بل من الجوهر. وهو أيضاً يناظر لاتناهي العالم

(1) Spinoza, Letter 12 (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, Complete Works, translations by Samuel Shirley, Edited with introduction and noted by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002), p. 787.

كانت هذه الرسالة محلّ دراسة مفصلة من قبل المفكر الفرنسي مارشيال جيرو، وقد أفدنا منها كثيراً. والجدير بالذكر أن دراسة جيرو هذه تحولت هي ذاتها إلى موضوع لدراسات عديدة بعد ذلك؛ لأنها فتحت المجال أمام الباحثين لفهم نظرية سبينوزا في اللامتناهي. والدراسة شاملة ونجحت في الإحاطة الكاملة بموضوعها، لكن ما ينقصها هو البعد التاريخي الغائب عنها تماماً؛ إذ لم يربط جيرو بين سبينوزا وأيّ من سابقيه، ولم يحاول العثور على سوابق تاريخية لمفهومه عن اللامتناهي، ولو كان قد فعل لعثر على ابن رشد باعتباره الفيلسوف الأكثر قرباً من سبينوزا.

Martial Gueroult, «Spinoza's Letter on the Infinite» (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), Spinoza: A Collection of Critical Essays (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212.



عند ابن رشد، لأن قِدَم العالم عنده ليس من ذاته؛ بل من المبدأ الأول القديم بذاته. كما أنّه يناظر العالم من جهة احتواء العالم على أجزاء في الوقت نفسه الذي يكون فيه لامتناهياً، فتكونه من أجزاء لا يمنع لاتناهيه، ولذلك هو لامتناهٍ مثل الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا تماماً[1].

والملاحظ أن التطابق بين ذلك المعنى الثاني من اللامتناهي ولاتناهي العالم عند ابن رشد يظهر في نظرية ابن رشد في حركة المتحرك الأول الدائم الحركة؛ أي الفلك المحيط؛ ذلك لأنّ الفلك المحيط يتحرك، ومن ثمَّ هو يشغل أماكن متناهية هي المواقع المختلفة اللامتناهية في العدد على محيط الدائرة، وهذه هي أجزاؤه التي تتكون منها حركته، لكنّه يقطعها في زمان لامتناهٍ. وهي في الوقت نفسه محدودة بحدّ أقصى لأنّ عددها محصور بمحيط الدائرة، ومحدودة بحدّ أدنى هو الموقع الواحد الذي يشغله الجرم السماوي في لحظة ما من الزمن. وعلى الرغم من أنّ لاتناهي حركة الفلك لديها حدّ أدنى وحدّ أقصى، عددُ المواقع التي يشغلها الجرم غير قابل في كليته للحصر، ولا يمكن أن يعبّر عنه أيّ عدد، وذلك نظراً لإمكان انقسام محيط دائرة الفلك إلى عدد لا حصر له من المواقع؛ أي عدد لامتناهٍ. وقد قال ابن رشد: إنّ لاتناهي المحرّك الأول هو اللاتناهي بالفعل؛ لأن المحرك الأول باعتباره المبدأ الأول والعلّة الأولى لا يحتوي على أيّ قوّة وهو بالفعل دائم، ومن ثَمَّ هو اللامتناهي الوحيد الذي يكون بالفعل دائماً. ولما كان كلّ ما هو بالقوّة أو يحتوي على القوة يدخل في الزمان، من حيث إنّ الزمان هو مجال انتقال

---

(1) أما التمييز الثالث في نص سبينوزا السابق فهو ليس تمييزاً جديداً ثالثاً بين نوعي اللامتناهي، بل هو تمييز لهذين النوعين من حيث طريقة إدراكهما. فاللامتناهي من النوع الأول، وهو اللامتناهي من ذاته ووفق طبيعته، أي الذي للجوهر، يدرك بالعقل وحده ولا يمكن للمخيلة أن تتخيله. أما النوع الثاني من اللامتناهي الذي للأحوال والذي يتكون من أجزاء وقابل للحصر فمن الممكن إدراكه بالعقل والمخيلة معاً، لأن المخيلة قادرة على تصور فئة تحتوي على أجزاء لامتناهية من الوحدات.



القوّة إلى الفعل، وبما أنّ المحرك الأوّل هو بالفعل دائم، فإنّ لاتناهيه ليس في الزمان أصلاً؛ بل هو خارج الزمان، وهو كذلك اللامتناهي الحقيقي الذي يكون حاصلاً على اللاتناهي من ذاته. وكونه لامتناهياً بالفعل دائماً وخارج الزمان يجعله يناظر جوهر سبينوزا الذي هو لامتناهٍ من ذاته ووفق طبيعته. أما اللاتناهي الذي للمحرك الأول دائم الحركة عند ابن رشد فإنّ لاتناهيه يحتوي على جزء بالقوة دائماً؛ لأنّ كلّ ما هو متحرك لا يمكن أن يكون بالفعل مكتملاً، لأنّ كلّ ما اكتمل ووصل إلى الفعل لا يمكن أن يكون متحركاً. ومن ثَمَّ إنّ اللاتناهي الذي للمتحرك الأول هو لاتناهٍ بالقوة دائماً، واللامتناهي بالقوّة على نحو دائم هو ذلك الشيء الساعي دائماً نحو التحقّق دون أن يصل إلى هذا التحقّق بالكامل؛ لأنّه لو وصل لكفّ عن الحركة؛ أي هو المتحرك حركة أبدية. ولما كان المتحرك الأول متحركاً على مواضع بعينها، ولما كانت كل حركة مُحْدَثة، فإن حركته الدائمة هي الحدوث الأزلي في الزمان.

وإذا كان سبينوزا قد أكّد أنّ كلّ ما هنالك في الوجود هو جوهر وأحوال، فإنّ لاتناهي الجوهر عنده يحمل معنى مختلفاً عن لاتناهي الأحوال، والاثنان يناظران نوعي اللامتناهي عند ابن رشد. لاتناهي الجوهر عند سبينوزا هو مثل لاتناهي المحرك الأوّل الثابت غير المتغيّر[1]، وهو اللاتناهي اللازماني (Eternal Infinite). أمّا لاتناهي الأحوال عند سبينوزا فهو اللاتناهي في الزمان (Durational Infinite)، وهو لاتناهي العالم أو الفلك المحيط عند ابن رشد. وعلى الرّغم من أنّ حديث ابن رشد عن اللامتناهي يأتي في سياق شرحه لأرسطو ولنظرياته الطبيعية والكوزمولوجية في الحركة وقدمها والمحرك الأول والمتحرك الأول والفلك المحيط وطبيعة الجرم السماوي، وهو السياق المختفي تماماً من فلسفة سبينوزا؛ وعلى الرغم من أنّ مناقشة سبينوزا للامتناهي تأتي في سياق نظريته في الجوهر

(1) Hallett, H.F, «Spinoza's Conception of Eternity», Mind, New Series, vol.37, no.147, July 1928, pp. 283-303.



والأحوال، وهو سياق مختلف تماماً عن طبيعيات أرسطو ومذهبه الكوزمولوجي، نجد أن مضامين تمييزات سبينوزا وابن رشد للامتناهي متطابقة، بصرف النظر عن اختلاف السياق المذهبي السبينوزي عن السياق المذهبي الأرسطي-الرشدي. وهذا ما يثبت لنا أنّ الأساس الأنطولوجي للامتناهي الأرسطي-الرشدي، على الرغم من انتماء مفهوم ابن رشد عن اللامتناهي إلى علم الطبيعة الأرسطي والكوزمولوجيا الأرسطية والنظرة الأرسطية للكون، المختفية تماماً من نسق سبينوزا الفلسفي، متطابقٌ تماماً مع الأساس الأنطولوجي للامتناهي السبينوزي.

والحقيقة أن مفهوم لاتناهي الأحوال عند سبينوزا، الذي يناظر لاتناهي العالم عند ابن رشد، يتفق تماماً مع مفهوم اللامتناهي التحليلي في الرياضيات الحديثة، ذلك الذي ظهر على يد كانتور، ثم طوره راسل واستخرج منه كل دلالاته الفلسفية؛ لأن مفهوم اللامتناهي التحليلي هو ذلك المفهوم الذي يتصور اللاتناهي على أنه خاصية للفئة وليس خاصية للسلسلة؛ فالفئة اللامتناهية هي وحدها التي يمكن أن ينحصر فيها اللامتناهي بين حد أدنى وحد أقصى، وهي التي تتجنّب التعداد اللامتناهي للوحدات الذي لا يمكن أن يصل إلى حدّ أقصى؛ ذلك الذي نجده في السلاسل اللامتناهية، وهي أيضاً التي تستوعب اللامتناهي داخل نسق مغلق مكتفٍ بذاته. وهذا اللامتناهي التحليلي هو الصفة التي تميز لاتناهي العالم عند ابن رشد أيضاً؛ لأن العالم محصور في دائرة الفلك المحيط؛ أي إنه متناهٍ في المكان، في حين أنه في داخله لامتناهٍ لأنه في حركة أزلية؛ فتصور لاتناهي العالم في الحركة في الزمان وتناهيه في المكان عند ابن رشد يتطابق تماماً مع اللامتناهي التحليلي الذي هو خاصية للفئة وليس للسلسلة.

3- الزمان والحركة عند سبينوزا باعتبارهما من الأحوال اللامتناهية:

على الرغم من أن سبينوزا لم يتوسع في الحديث عن الزمان والحركة، ولم يقم بتفصيل رأيه فيهما، تمكننا إشاراته السريعة إليهما في مؤلفاته من أن

نضع أيدينا على رأيه النهائي حولهما. ونقول ابتداءً: إن الزمان والحركة عند سبينوزا لامتناهيان؛ لأنهما ينتميان إلى الأحوال اللامتناهية. وكل الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا ترجع إلى صفتين للجوهر: الامتداد والفكر. ولا يوجد أيّ تمايز بين هاتين الصفتين داخل الجوهر، وكل ما هنالك أن الذهن البشري هو الذي يدرك صفات الجوهر على أنها تنقسم إلى هذين الجانبين، أما الجوهر ذاته فليس منقسماً؛ بل هو وحدة واحدة بسيطة. وعلى هذا الأساس نستطيع القول: إن الزمان والحركة ينتميان إلى صفتي الفكر والامتداد[1]. فالحركة تنتمي إلى صفة الامتداد من حيث إن كل متحرك يجب أن يكون ممتداً ويجب أن يتحرك في المكان وكل مكان ممتد. أما الزمان فهو ما يدركه الذهن البشري من دوام الحركة؛ أي استمرارها في الوجود. ولما كانت الأحوال الصادرة عن صفات الجوهر عند سبينوزا لامتناهية، فإن الزمان والحركة عنده لامتناهيان لانتمائهما إلى الأحوال اللامتناهية.

ويبدو أن كل هذا الذي أثبتناه مقطوع الصلة بابن رشد. لكنه وثيق الصلة للغاية كما سوف نوضح. وكي نثبت هذه الصلة الوثيقة يجب أن نتساءل في البداية: هل نعثر لدى ابن رشد على تحليل للزمان والحركة يثبت تبعيتهما لشيء آخر؟ لقد رأينا مع سبينوزا أنهما أحوال لامتناهية؛ أي إن وجودهما تابع لشيء آخر هو الفكر والامتداد باعتبارهما صفتي الجوهر. فهل نعثر لدى ابن رشد على تحليل مشابه للوجود التابع والمشتق للزمان والحركة؟ بالطبع.

لقد عالج ابن رشد الحركة بالفعل على أنها تفترض ذلك الذي يتحرك، وكل متحرك هو جسم بالضرورة، وكل جسم ممتد. وكذلك تفترض الحركة المكان الذي تحدث فيه. والمكان ليس سوى الامتداد. لقد كان ابن رشد على وعي كامل بأن الحركة تفترض الامتداد، سواء في المتحرك أم في مكان

---

(1) Spinoza, Short Tratise on God, Man, and his Well-Being. In Complete Works, pp. 45, 59, Metaphysical Thoughts, p. 180.



الحركة. لكنه لم يركز على مسألة الامتداد هذه، وركز على الحركة متبعاً أرسطو، وأخذ في تفسير وشرح كلّ ما يتعلق بها، وأهمل الامتداد الذي تفترضه. أما سبينوزا فقد كان على وعي بأن الامتداد هو الكيان الأنطولوجي الفعلي الذي يجب أن تكون له الأولوية على الحركة؛ لأنه هو الذي يستوعبها وهي لا تستوعبه. ولما كان سبينوزا يفكر دائماً بمنطق الأولوية الأنطولوجية وبمنطق التضمن والاستقلال التام والنسبي؛ أي لما كان يريد العثور دائماً على ما له الأولوية في الوجود والمحدد لوجود غيره، والعثور على ذلك الشيء المستقل في وجوده، والشيء التابع في وجوده لشيء آخر[1]، فإن هذا المنطق في تفكيره هو الذي دفعه لإدراك أولوية الامتداد على المستوى الأنطولوجي، وكذلك ضرورة أن تكون له الأولوية المعرفية في مذهبه الفلسفي. وعلى مستوى منطق الوجود المستقل والوجود التابع، أدرك سبينوزا أيضاً أن الامتداد هو الذي يشرط الحركة، وهو الذي يشكل لها الإطار الخارجي والداخلي الذي تحدث فيه، الإطار الخارجي لأن الحركة تحدث في المكان والمكان امتداداً، والإطار الداخلي لأن كل متحرك جسم وكل جسم ممتد، ومن ثم المتحرك هو الممتد.

الامتداد، إذاً، هو الوجود المستقل المحتوي على الحركة والشارط لها من خارجها ومن داخلها. ولهذا أعطاها سبينوزا الأولوية. والحركة لديه لامتناهية، لكن لاتناهيها ليس من ذاتها؛ بل من صفة الامتداد اللامتناهي. فلأن الحركة تحدث في امتداد لامتناهٍ، فهي لامتناهية مثله بالضرورة. وعلى الرغم مما يبدو من ابتعاد هذه الفكرة عن ابن رشد، إلا أن ابن رشد قد قال شيئاً شبيهاً بذلك في (**في جوهر الأجرام السماوية**) عندما أثبت اعتماد الحركة الأزلية للسماء على الخصائص التي يتصف بها الجرم السماوي، مثل الشكل الكروي وعنصر الأثير والحركة الدائرية، وهي كلها خصائص تؤهله لأن تكون



(1) Spinoza, Ethics, I, axioms 1, 2.



حركته أزلية[1]. وكذا نرى لدى ابن رشد كيف تكون الحركة الأزلية تابعة لشيء آخر غير ذاتها، تماماً مثلما هو الحال مع الحركة في مذهب سبينوزا.

أما الزمان الذي ليس له وجود مستقل عند سبينوزا، فقد أوضحنا أنه في الوضع التابع نفسه عند ابن رشد، وأثبتنا بما فيه الكفاءة أن لاتناهيه ليس من ذاته؛ بل من الحركة. لكن يجب ملاحظة أن لاتناهي الحركة عند ابن رشد هو أيضاً لاتناهٍ تابع لخصائص الجرم السماوي التي تؤهله لأن يكون في حركة أزلية، وهي كلها خصائص امتدادية.

أما ما يجب إبرازه هنا فهو وضع الزمان في فلسفة ابن رشد، ومحاولة العثور على تشابه بين هذا الوضع ووضع الزمان في مذهب سبينوزا. أوضحنا أن الزمان عند ابن رشد هو شيء يدركه الذهن. وليس معنى هذا أنه مجرد كيان ذهني ليست له حقيقة واقعية؛ بل هو واقعي أيضاً طالما كان تعداداً للحركة. ولما كان الزمان عند ابن رشد شيئاً يدركه الذهن، فإن معنى هذا أن الزمان يقترب من صفة الفكر عند سبينوزا. فبما أن للجوهر عند سبينوزا صفتين: الفكر والامتداد، ولما كنا قد أثبتنا أن الحركة تنتمي إلى صفة الامتداد، فإن الزمان بالمثل وبالتوازي سوف ينتمي إلى صفة الفكر. ويجب أن ننتبه دائماً أثناء تحليلنا الآتي إلى أن الامتداد والفكر ليسا سوى الطريقة التي يدرك بهما الذهن الإنساني وجود الجوهر؛ أي إن المقصود بالفكر هنا هو مجرد نمط من أنماط الفهم الإنساني لوجود الجوهر.

يقول ابن رشد عن الزمان: «... الزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المُقدَّر للحركة. فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة للعقل، لا من الأفعال المنسوبة للخيال»[2]. يرد ابن رشد بذلك على الغزالي

(1) ابن رشد، في جوهر الأجرام السماوية، ص134-136، 159، 164.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص175.



الذي أنكر حقيقة الزمان تماماً وقال: إنه وهمي من صنع الخيال وليس حقيقياً. صحيح أن الزمان ليس جوهراً ولا يقوم بذاته، إلا أن ذلك لا يعني أنه وهمي ومن دون أي حقيقة؛ لأن قوامه ليس بذاته بل بالحركة التي هو تعداد دوامها. ونستطيع أن نستنتج من هذا النص أن سبينوزا متفق مع ابن رشد عندما ذهب إلى أن الحال اللامتناهي هو ما يدركه الذهن على أنه تنويع (Modification) للجوهر. والعقل وحده عند سبينوزا هو الذي يدرك الزمان، لا على أنه الجوهر ذاته ولا على أنه صفة للجوهر؛ بل على أنه الطريقة التي يوجد عليها الجوهر بالنسبة إلى الذهن البشري. فالجوهر عند سبينوزا لا يوجد في ذاته باعتباره زماناً لامتناهياً؛ لأن الزمان لا يقوم بذاته؛ بل الزمان اللامتناهي هو الطريقة التي يدرك بها الذهن البشري لاتناهي الجوهر، في حين أن الجوهر في ذاته أزلي لا يمر بالزمان ولا يمر عليه الزمان.

وعندما رد ابن رشد الزمان إلى كونه «ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة»، فقد كان سبينوزا متفقاً معه تماماً عندما نظر إلى الجوهر على أنه امتداد وفكر. لقد رد ابن رشد الزمان إلى امتداد للحركة؛ أي إن الخاصية الأساسية للحركة هي امتدادها، سواء الحركة الفعلية أم انعكاسها الذهني الذي هو الزمان. ومعنى هذا أن ابن رشد يرد الزمان إلى الامتداد بنوعيه: الامتداد الفعلي لأن الزمان هو عدد الحركة، والحركة تفترض الامتداد، والامتداد الذهني بمعنى الصورة الذهنية لامتداد (بمعنى بقاء ودوام) الحركة في الوجود. الزمان الرشدي، إذاً، ما هو إلا امتداد من جهة، وفكر من جهة أخرى إذا نظرنا إليه على أنه الامتداد الفكري للحركة.

والجوهر عند سبينوزا هو الفاعلية الدائمة، والحركة عند ابن رشد أيضاً هي الفاعلية الدائمة وليست مجرد الحركة المكانية بمعنى النقلة في المكان. والجوهر عند سبينوزا هو الفعل الدائم الأزلي في الطبيعة، وهو فاعلية الطبيعة التي هي بالفعل دائماً وليست بالقوة. وسبينوزا يصف الجوهر بأنه فعل دائم، والفعل الدائم هو من المعاني التي قصدها أرسطو وابن رشد من



الحركة؛ لأن الحركة تعني في الفلسفة الأرسطية-الرشدية القوة الدائمة الفعل، أو الدينامية المحركة لكل شيء. لقد كان سبينوزا متفقاً تماماً مع ابن رشد عندما نظر إلى الزمان على أنه حال لامتناهٍ يدركه الذهن من تنويعات الجوهر. فالحال اللامتناهي للجوهر في صورة الزمان عند سبينوزا ليس حالاً لامتناهياً للجوهر ذاته؛ بل لتنويعات ظهور الجوهر للمعرفة البشرية؛ أي النمط الذي يفهم به الذهن البشري فاعلية الجوهر؛ فهو يفهم هذه الفاعلية على أنها استمرار زماني أزلي وأبدي.

ولسبينوزا العديد من النصوص التي تؤكد تحليلنا السابق. يقول سبينوزا: «إن الحال يوجد في شيء آخر، من خلاله يجب أن يُدرك»[1]. ويقول أيضاً: «أعني بالحال تنويعات الجوهر، أو ذلك الذي يوجد في، أو يُدرك من خلال، شيء آخر غير ذاته»[2]. وبحسب هذا التعريف للحال فإن الزمان عند سبينوزا حال، أولاً لأنه يوجد في شيء آخر، سواء كان هذا الشيء هو الحركة بحسب ابن رشد، أم الامتداد بحسب سبينوزا، وثانياً لأنه يُدرك من خلال هذا الشيء الآخر ولا يدرك بذاته أو باعتباره قائماً بذاته. ومعنى هذا أن لاتناهي الزمان عند سبينوزا لا يأتيه من ذاته بل من شيء آخر غير ذاته، وهذا الشيء الآخر هو الامتداد. وكذلك الأمر عند ابن رشد؛ إذ إن لاتناهي الزمان عنده تابع للحركة اللامتناهية. وفي كلتا الحالتين إن لاتناهي الزمان هو اللاتناهي التابع، وليس اللاتناهي المستقل بذاته.

أما إذا فكرنا في الزمان باعتباره قائماً بذاته وقعنا عرضة للنقد الكانطي للاتناهي الزمان. صحيح أن الزمان أزلي ولامتناهٍ عند ابن رشد، إلا أن أزليته ولاتناهيه لا يرجعان إليه ذاته؛ بل إلى شيء آخر، الشيء الذي يُدرَك الزمان من خلاله وهو الحركة في حالة ابن رشد والامتداد في حالة سبينوزا. وقد

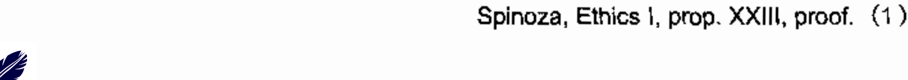
(1) Spinoza, Ethics I, Prop. XXIII, proof.

(2) Spinoza, Ethics I, def. V.



حاولنا أن نثبت أن الحركة عند ابن رشد لا تختلف كثيراً عن الامتداد عند سبينوزا، نظراً لأن الحركة تفترض الامتداد، والامتداد هو امتداد للحركة وللشيء المتحرك. ولسبينوزا عبارة تؤكد المعنى الذي توصلنا إليه وهو تبعية لاتناهي الزمان لشيء آخر يكون لامتناهياً في ذاته. يقول سبينوزا: «إذا تم إدراك حال باعتباره يوجد ضرورة ولامتناهياً، فيجب بالضرورة أن يستدل عليه أو يُدرك [باعتباره ضرورياً ولامتناهياً] من خلال صفة للإله، طالما كانت هذه الصفة مُدركة باعتبارها تعبر عن لاتناهي وضرورة الوجود. أو بعبارة أخرى، الأزلية (Eternity)»[1]. فلما كان الحال لا يقوم بذاته بل بشيء آخر غير ذاته، ولما كان يجب أن يُدرك من خلال هذا الشيء الآخر، فإن اللاتناهي والضرورة التي فيه ليست منه ولا تدرك من خلاله؛ بل هي من شيء آخر وتدرك من خلال هذا الشيء الآخر. ومعنى هذا أن لاتناهي الزمان ليس من الزمان ذاته؛ بل من شيء آخر بما أن الزمان حال. وعندما يكون الزمان ضرورياً ولامتناهياً يجب أن ندرك هذه الضرورة وهذا اللاتناهي على أنهما يرجعان إلى صفات الإله. وقد قال سبينوزا بصفتين للإله، الامتداد والفكر، والاثنتان لامتناهيتان لأنهما صادرتان عن الإله مباشرة. ومن ثم إن لاتناهي الزمان يجب أن يكون صادراً عن هاتين الصفتين.

لكن ماذا عن الحركة التي رد إليها ابن رشد لاتناهي الزمان؟ صحيح أن الحركة مختفية في نص سبينوزا السابق، إلا أن ماهية الحركة هي الامتداد، لأن كل ما هو متحرك ممتد ويفترض الامتداد كي يحدث فيه. ولأن سبينوزا قد نظر إلى الامتداد على أنه صفة للجوهر أو للإله، نستطيع القول: إن الحركة هي تنويع لصفة الامتداد، والقول أيضاً: إن الزمان الأزلي المقارن لها هو حال لامتناهٍ لهذا التنويع. وما يؤكد تحليلنا هذا قول سبينوزا: «إن كل حال، يوجد باعتباره ضرورياً ولامتناهياً معاً، يجب أن يتبع ضرورة الطبيعة


(1) Spinoza, Ethics I, prop. XXIII, proof.



المطلقة لصفة للإله، أو من صفة منوعة بتنويع يوجد ضرورة وباعتباره لامتناهياً»[1]. فإذا كان الزمان لامتناهياً يجب إدراك لاتناهيه هذا على أنه تابع للاتناهي صفة للإله مثل الامتداد الذي يتضمن في داخله الحركة، أو تابع «لصفة منوعة بتنويع»، والصفة المنوعة بتنويع للإله هي الحركة التي هي تنويع لصفة الامتداد.

4- كيف يَنتُج المتناهي عن اللامتناهي عند سبينوزا؟

عند الإجابة عن هذا السؤال سيتبين لنا لماذا لم يتمكن كانط من حل إشكالية تناهي ولاتناهي العالم، ولماذا ظهرت أمامه هذه الإشكالية مستحيلة الحل؛ بل إننا سنجد سبينوزا وهو يضع يده على خطأ برهان الخلف الذي استخدمه كانط لبيان استحالة لاتناهي العالم من جهة الزمان الماضي[2].

إذا كان كل ما في الوجود عند سبينوزا هو جوهر وأحوال، والاثنان لامتناهيان، فأين هو المتناهي؟ وكيف يظهر؟ يذهب سبينوزا إلى أن المتناهي هو حال (Mode) يصدر عن حال لامتناهٍ بأن يتخصص هذا الحال أو يتجزأ. ومعنى هذا أن الحال المتناهي هو حالة خاصة جزئية من الحال اللامتناهي.

---

(1) Spinoza, Ethics I, prop. XXIII.

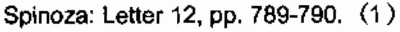
(2) كانت الإجابة عن هذا السؤال موضوع بحث بالاسم نفسه لجويل فريدمان:
Joel Friedman, «How the Finite Follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System», Synthese, vol. 69, no. 3 (Dec,. 1986) pp. 371-407.
حاول هذا البحث الإجابة عن السؤال من داخل مذهب سبينوزا، وفسر المتناهي على أنه متضمن في اللامتناهي، على سبيل تضمن مجال التغير في عالم الثبات، وعلى أساس الأولوية الأنطولوجية للثبات على التغير واحتواء الأول للثاني. وما يعيب هذه الدراسة أنها استبعدت الجانب التاريخي تماماً، ولم تبحث عن سوابق تاريخية لنظرية سبينوزا في العلاقة بين اللامتناهي والأشياء المتناهية، وهي الحاضرة بقوة في مذهب ابن رشد الذي يقول بمحرك أول ثابت ومتحرك أول دائم الحركة، وبكون العالم قديماً بالكل، حادثاً بالأجزاء، فهذا هو نفسه التمييز السبينوزي بين اللامتناهي والمتناهي واحتواء الأول للثاني.



وقد أسهب سبينوزا في رسالته عن اللامتناهي في شرح كيفية ظهور المتناهي من اللامتناهي. وكانت القضية التي تشغله في هذا الشرح هي كيفية التمييز بين الاثنين على المستوى المعرفي، أي كيفية تَعَرُّف العقل الإنساني إلى اللامتناهي في حين أنه هو نفسه متناهٍ.

ذهب سبينوزا إلى أن الجوهر يُقَدِّم نفسه في العالم الواقعي في حالين لامتناهيين: الدوام (Duration) والكم (Quantity). والدوام هو الذي قصده الفلاسفة من قبل بالزمان اللامتناهي؛ لأن سبينوزا لم يكن يستخدم كلمة الزمان (Time) إلا لوصف الزمان الجزئي المحدد. أما زمان بقاء الشيء أبداً فقد أسماه الدوام وليس الزمان. وفيما يأتي سنستخدم مصطلحي الدوام والزمان اللامتناهي بالتبادل. وكذلك نظر سبينوزا إلى الكم على أنه لامتناهٍ لأنه ينظر إلى الجوهر على أنه يتصف بصفتين لامتناهيتين: الامتداد (Extension)، والفكر (Thought). والكم هو الحال اللامتناهي لصفة الامتداد، بمعنى أن الامتداد اللامتناهي عندما يتعين يصير كماً لامتناهياً[1].

لكن الذهن الإنساني متناهٍ ولا يفكر إلا في التصورات المتناهية، ولذلك عندما يشرع في إدراك ما هو لامتناهٍ يعمل على تخصيصه وتجزيئه. ولذلك نظر سبينوزا إلى الزمان المتناهي (Time) على أنه وسيلة ذهنية لفهم الدوام اللامتناهي، والمقدار (Measure) والعدد (Number) على أنهما وسيلتان ذهنيتان لفهم الكم اللامتناهي. فالدوام لديه لامتناهٍ، وكذلك الكم، لكن لأن الذهن الإنساني في حاجة إلى تصورات محددة ومتناهية ومحصورة كي يفهم أي شيء، فهو يستعين بالتحديدات المتناهية لتقريب ما هو لامتناهٍ بطبيعته لطبيعة الذهن المتناهي. هذا علاوة على أن الذهن الإنساني في حاجة إلى العقل والمخيلة معاً لإدراك أيّ شيء، ولا يمكنه الاعتماد على العقل وحده. ولذلك كانت هذه التصورات مناسبة له؛ لأنها تسهل عليه عملية تخيل الكم


(1) Spinoza: Letter 12, pp. 789-790.



في صورة مقدار وعدد، وتسهل تصوره للدوام في صورة زمان يسير كما لو كان في خط مستقيم. فالدوام لامتناهٍ بطبيعته ومن طرفيه، وهذا التصور عقلي صرف وصعب على الذهن الإنساني استيعابه، وكي يدركه يجب أن يتحول إلى شيء آخر يسهل على المخيلة إدراكه، وهو الزمان الخطي المحصور في بداية ونهاية، والمكون من لحظات كما لو كان خطاً مستقيماً مكوناً من نقاط[1]. فتصور الزمان على أنه خط مستقيم مكون من لحظات هو الوسيلة الوسيطة بين العقل والخيال، وهي نفسها الوسيلة التي يستخدمها الذهن الإنساني في إدراك الدوام أو الزمان اللامتناهي، وعنصر الخيال في هذا التصور يتمثل في أن الذهن يستطيع تخيل الزمان في صورة هذا الخط المستقيم.

أما بالنسبة إلى الكم الذي هو كذلك لامتناهٍ بطبيعته، فإن الذهن الإنساني لا يستطيع إدراك كم يمتد إلى كل الجهات في الوقت نفسه إلى ما لانهاية. ومن ثم هو في حاجة إلى تصور يحدِّد له هذا الكم ويحصره ليدركه على أنه متناهٍ. وبذلك يكون المقدار هو ذلك التصور الذي يختلط بالمخيلة، والذي يدرك به الذهن الإنساني الكم المتصل. أما الكم المنفصل فيدركه الذهن الإنساني عددياً وبالاستعانة بتصور العدد. فالعدد هو ذلك التصور المتناهي المختلط بالمخيلة، الذي يدرك به الذهن الإنساني الكم المنفصل.

ويذهب سبينوزا إلى أن الدوام في ذاته (أي الزمان اللامتناهي) والكم في ذاته ليسا مكونين من الزمان (الخطي) أو المقدار أو العدد؛ لأن الزمان والمقدار والعدد مجرد وسائل ذهنية تسهل على الفهم الإنساني تخيل وإدراك ما هو لامتناهٍ بطبيعته وهما الدوام والكم. ومعنى هذا أن الزمان الجزئي اللامتناهي ليس له وجود في ذاته، بمعنى الوجود الفعلي الأنطولوجي، وليس الزمان خطاً مستقيماً كما يتصوره الذهن المختلط بالمخيلة، وليس مكوناً من


(1) Martial Gueroult: "Spinoza's Letter on the Infinite", pp. 191-193.



لحظات شبيهة بالنقاط على خط مستقيم، وليس محصوراً في بداية ونهاية؛ لأن كل هذا ما هو إلا الفهم البشري التخيلي للدوام. كما أن الكم اللامتناهي الحقيقي في ذاته ليس مكوناً من أقدار وأعداد، لأنها ليس لها وجود مستقل في ذاتها؛ بل هي مجرد وسائل ذهنية لفهم الكم. ويتجلى هنا اتفاق سبينوزا مع ابن رشد في رفضه قياس البعد الزماني بالبعد المكاني، ورفضه النظر إلى الكم المتصل على أنه كم منفصل[1].

وبعد أن يُقَدِّم لنا سبينوزا حقيقة الدوام والكم، وحقيقة الزمان والمقدار والعدد، يُقَدِّم نقده للتصورات التقليدية للامتناهي الذي يظهر منه أنه في اتفاق تام مع ابن رشد، وأنه نقد غير مباشر لكانط؛ إذ يذهب سبينوزا إلى أننا إذا استخدمنا الزمان (الخطي المتناهي) لفهم الطبيعة الحقة للدوام (الزمان اللامتناهي)، فسوف نخطئ حتماً في فهم لاتناهي الدوام، ذلك لأن مفهوم الزمان الخطي متناهٍ لأنه تصور بشري مختلط بالمخيلة، وكل التصورات البشرية القائمة على التخيل متناهية بطبيعتها. ونكون بذلك قد حاولنا فهم اللامتناهي بتصورات متناهية، أو حاولنا استخدام المخيلة في فهم ما لا يُدرك إلا بالعقل وحده. وكذلك الحال بالنسبة إلى المقدار والعدد. فهذان التصوران لا يصلحان لتعقّل لاتناهي الكم، وإذا حاول العقل الإنساني استخدام هذه التصورات المتناهية في إدراك اللامتناهي وقع في تناقضات، وهي التناقضات نفسها التي أثبتها كانط في النقائض الكوزمولوجية. ويتضح ذلك من تحليل سبينوزا لمحاولة معالجة الزمان (الخطي) والعدد على أنهما لامتناهيان. لقد كان كانط يقوم في النقائض بما حذَّر منه سبينوزا نفسه، وهو محاولة إثبات لاتناهي أشياء ما هي إلا تصورات ذهنية متناهية بطبيعتها؛ إذ حاول كانط إثبات تناهي العالم في الزمان بتصوره عن الزمان الخطي، وحاول إثبات لاتناهيه أيضاً في نوع الزمان الخطي نفسه، ما جعل المعالجة

---

(1) راجع في ذلك: ابن رشد، تهافت التهافت، ص164-168.



كلها متناقضة، وظهرت على أنها نقيضة. وكذلك حاول بالنسبة إلى المكان، الذي عالجه على أنه مقدار، والمقدار تصوُّر ذهني بشري مختلط بالمخيلة ولا يمكن استخدامه في قضية تناهي ولاتناهي العالم من الأصل.

والحقيقة أن سبينوزا نفسه قد حلل الاستحالة التي تقف أمام الفهم البشري عندما يحاول إدراك الدوام والكم حين يستخدم في فهمهما تصورات الزمان (الخطي) والمقدار والعدد، وهي الاستحالة نفسها التي حللها كانط في النقيضة الأولى. يقول سبينوزا: «ولزيادة الأمر وضوحاً، خذ المثال التالي. إذا أراد أحد أن يدرك الدوام بهذه الطريقة المجردة وخلطه بالزمان»؛ أي تصورات الزمان المتناهي الخطي، مثل اللحظة والبداية والنهاية، وهي مجردة لأنها تُجرِّد الدوام اللامتناهي من طابعه اللامتناهي الحقيقي، وتفهمه بالطريقة المتناهية للفهم البشري وبالتصورات الزمانية المتناهية للحظة والبداية والنهاية والزمان باعتباره خطاً مستقيماً؛ «وبدأ في تقسيم الدوام إلى أجزاء»؛ والدوام عند سبينوزا لا ينقسم إلى أجزاء وليس مكوناً من أجزاء بل هو متصل؛ «فلن يتمكن أبداً من فهم كيف تمر ساعة واحدة. فكي تمر ساعة يجب أن تمر نصف الساعة، وكي يمر هذا النصف يجب أن يمر نصف النصف؛ وإذا استمريت في تقسيم كل مُتبقٍ إلى النصف إلى ما لانهاية، فلا يمكنك أن تصل إلى نهاية الساعة»[1]. يعترض سبينوزا هنا على إمكان الانقسام اللامتناهي للزمان، والناتج عن النظرة إلى الزمان على أنه خط مستقيم يمكن أن ينقسم إلى ما لانهاية له من الوحدات الزمانية مثلما يمكن للخط الفعلي الانقسام إلى ما لانهاية له من النقاط. كما يعبر سبينوزا بهذا المثال عن الفشل في إدراك الزمان على أنه متصل (Continuum)، ذلك الفشل الذي يتجسد في القضاء على وحدة الزمان واتصاله بتفتيته إلى ما لانهاية له من الوحدات. فإذا فتتنا الزمان ولم ندرك وحدته واتصاله، فإننا لن

(1) Spinoza, Letter 12, p. 789.



نتمكن من تفسير كيفية حدوث الساعة الحالية. وهذا هو نفسه ما فعله كانط في قضية النقيضة الأولى عندما فتَّت الزمان الماضي إلى أحداث لانهاية لها، ثم اعترض باستحالة حدوث الحدث الحالي من سلسلة لامتناهية من الأحداث، في حين أنه سبق أن فتت وحدة الزمان، وبعد أن فتتها ظهرت أمامه استحالة حدوث الحادثة الحالية. ومصدر الخطأ هو تصوره التفتيتي للزمان.

والعبارة التالية لسبينوزا هي رد سبينوزي على كانط؛ إذ يقول: «وبالتالي فالكثيرون الذين لم يعتادوا التمييز بين البناءات الذهنية والأشياء الحقيقية قد حاولوا تأكيد أن الدوام مكون من لحظات... ذلك لأن هذا القول مساوٍ للقول بأن الأعداد مكونة من إضافة وحدات إلى بعضها البعض»[1]. وهذه العبارة تشير بوضوح إلى وقوف سبينوزا في مواجهة كل نظريات اللامتناهي التركيبي التي لم تنجح أبداً في إدراك الطبيعة الحقة للأعداد اللامتناهية؛ فالأعداد اللامتناهية بحسب كانتور وراسل لا يتم التوصل إليها بإضافة وحدة إلى وحدة أخرى إلى ما لانهاية (ad infinitum)؛ بل هي خاصية للفئة (Class) التي تشتمل على وحدات لامتناهية في العدد، لكنها محصورة في حد أدنى وحد أقصى. ويستمر سبينوزا في تأكيد عدم صلاحية تصورات الفهم الإنساني حول الزمان والمقدار والعدد في إدراك اللامتناهي الحقيقي، ويقول: «من الواضح مما سبق أنه لا يمكن للعدد ولا للمقدار أو الزمان، ولكونها وسائل مساعدة للخيال، أن تكون لامتناهية»؛ لأنها بطبيعتها متناهية؛ إذ هي مجرد تصورات بشرية يختلط بها الخيال؛ «ذلك لأنه في هذه الحالة لن يكون العدد عدداً، ولا المقدار مقداراً، ولا الزمان زماناً»؛ بمعنى أننا إذا نظرنا إلى هذه التصورات على أنها لامتناهية، فلن نتمكن من الوصول إلى أي عدد أو مقدار أو زمان محدد، ولاستحال إدراك كل هذه الأشياء، لأننا بمجرد التفكير في الكم والدوام بهذه التصورات، فإننا نكون قد

---

(1) Ibid, loc.cit.



قسمناهما وقضينا على اتصالهما الأصلي، والمقسم واللامتصل لا يمكن أن يكون لامتناهياً.

وهذا ما وقع فيه كانط عندما قال: إن الزمان إذا كان لامتناهياً يستحيل علينا إدراك اللحظة الحاضرة، وإذا كان المكان لامتناهياً يستحيل علينا إدراك المكان الجزئي الواحد. ويقول سبينوزا رداً عليه: «وبناء عليه، فمن السهل على المرء أن يفهم لماذا أنكر الكثير من الناس الوجود الفعلي للامتناهي، وذلك من جراء خلطهم بين هذه التصورات الثلاثة وبين الواقع، بسبب جهلهم بالطبيعة الحقة للواقع»[1]. والطبيعة الحقة للواقع التي يقصدها سبينوزا هنا هي أنه متصل ولامتناهٍ. إن ما لم ينتبه إليه كانط أن اللاتناهي ليس خاصية حقيقية للزمان والمكان، ومن ثم كان على خطأ عندما رفض إمكان اللامتناهي على أساس استحالة لاتناهي الزمان والمكان. فاللاتناهي الحقيقي هو لمتصل الدوام والكم كما ذهب سبينوزا، وهو للحركة كما ذهب ابن رشد؛ لأن الحركة تتصف بالاتصال واللاتناهي اللذين هما صفة لكل ما هو متصل عند سبينوزا وابن رشد معاً، وكذلك عند كانتور وراسل كما سنرى تباعاً. أما إذا قسمنا المتصل وفتتناه فلن نستطيع إدراك لاتناهيه أبداً.

5- لاتناهي الأسباب الجزئية:

وضع سبينوزا في كتابه (**الأخلاق**) قضية في الجزء الأول حيرت الباحثين، وهي القضية الثامنة والعشرون. تنص هذه القضية على صدور شيء جزئي عن شيء آخر جزئي مثله، وصدور هذا عن آخر مثله إلى ما لانهاية. ومصدر حيرة الباحثين أن سبينوزا في هذه القضية يضع اللاتناهي لا في الجوهر ولا في الأحوال اللامتناهية؛ بل في العلاقة بين الأشياء الجزئية المتغيرة[2]. فكيف يكون اللامتناهي هو خاصية للعلاقة بين الأشياء

(1) Ibid, p. 790.

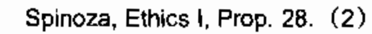
(2) Richard Mason, «Spinoza on Modality», The Philosophical Quarterly, vol. 36, no. 144, pp. 313-342.



المتناهية؟»[1]. إذا كان من الصحيح أن هذه العلاقة موجودة بالفعل بين الأشياء المتناهية، فما الحاجة إذاً إلى اللاتناهي المفارق الخارج عن مجال المتناهيات؟ وما هو دوره من الأصل إذا كانت المتناهيات مكتفية بذاتها؟ حاول الباحثون حل هذه الصعوبات كعادتهم من داخل مذهب سبينوزا، وبشرح برهان سبينوزا على هذه القضية. لكن الاقتصار على مذهب سبينوزا وحده في فهم مقصوده من هذه القضية لا يكفي، وكذلك الاقتصار على الشرح الذي قدمه في البرهان عليها. ولفهم مقصود سبينوزا يجب اللجوء إلى ابن رشد. لقد رأينا في الصفحات السابقة كيف أن أفكاراً سبينوزية كثيرة لا تُفهم الفهم الكامل ولا يُعرف مقصود سبينوزا منها إلا بإرجاعها إلى أصولها الرشدية، ونحن في تحليلنا للقضية (28) من الجزء الأول من كتاب **(الأخلاق)** نرى هذه الحقيقة تتكرر. فلا يمكن أن نستوعب هذه القضية الاستيعاب الكامل إلا بالاستعانة بابن رشد. لقد اعتاد سبينوزا أسلوباً خاصاً في الكتابة، وهو أسلوب عالي الاختصار وعالي التجريد، ولم يكن يسهب في الشرح؛ بل كان يقذف بأفكاره في حدة وسرعة ودقة متناهية وبعبارات قصيرة للغاية. لكننا سنرى كيف أن ابن رشد يمكن أن يكون شارحاً لسبينوزا، لا لأرسطو فقط.

يقول سبينوزا: «كل شيء مفرد؛ أي كل شيء كائناً ما كان، ويكون متناهياً وله وجود متعين (determinate existence)، لا يمكن أن يوجد أو يتعين على الفعل إلا إذا تعين في وجوده وفعله بسبب آخر يكون كذلك متناهياً وله وجود متعين، وهذا السبب بدوره لا يمكن أن يوجد أو يتعين على الفعل إلا إذا وُجد وتعين على الفعل بسبب آخر يكون أيضاً متناهياً ومتعين الوجود، **وهكذا إلى ما لانهاية** (ad infinitum)»[2]. في هذه القضية مشكلتان: الأولى

(1) Tad M. Schmaltz, «Spinoza's Mediate Infinite Mode», Journal of the History of Philosophy, vol. 35, no. 2, April 1997, pp. 199-235.


(2) Spinoza, Ethics I, Prop. 28.



أنها توحي بأن سبينوزا قد وقع تحت مظلة نقد كانط لاستحالة صدور الحادثة الحالية من سلسلة لامتناهية من الأحداث السابقة، التي أسهبنا في نقد كانط من أجلها، وفي توضيح الردود الرشدية عليها. والمشكلة الثانية هي اختفاء دور الإله أو الجوهر، ودور الصفات والأحوال اللامتناهية في هذه العلاقة اللامتناهية بين الأسباب الجزئية. لكن ما يبدو أنه مشكلة من السهل حله بالاستعانة بابن رشد.

أما بخصوص المشكلة الأولى، وهي أنّ القضيّة توقع سبينوزا تحت مظلة النقد الكانطي لاستحالة صدور المتناهي عن سلسلة لامتناهية من الأشياء المتناهية، فيجب أن ننتبه إلى معنى خاص مسكوت عنه في نص سبينوزا السابق. لقد ذكر سبينوزا أنّ المتناهي يصدر عن متناهٍ إلى ما لانهاية. ونخطئ إذا اعتقدنا أن هذه اللانهاية هي اللانهاية الخطية التي نقدها ابن رشد، وأوضح كانط على أساسها استحالة اللامتناهي. فعلى الرغم من أن نص سبينوزا يوحي بأن المتناهيات يصدر بعضها عن بعض في سلسلة لامتناهية، لم تكن السلسلة في ذهن سبينوزا، وليست هي مقصوده عندما كتب هذه القضية؛ لأنه، كما رأينا من رسالته حول اللامتناهي، ينقد النظرة الخطية للامتناهي، ويبيّن بنفسه استحالة سلسلة لامتناهية من الأشياء المتناهية. إنّ اللاتناهي المقصود في هذه القضية هو اللاتناهي الدائري لا اللاتناهي الخطي. يريد سبينوزا القول: إنّ المتناهيات يصدر بعضها عن بعض داخل النسق المغلق لفئة الأشياء المتناهية، وبذلك يكون مقصوده من اللامتناهي هو اللامتناهي الذي للفئة؛ أي اللامتناهي التحليلي، وليس اللامتناهي الذي للسلسلة، وهو اللامتناهي التركيبي.

وما دفع سبينوزا إلى وضع هذه القضيّة يتضح في برهانه عليها. يذهب سبينوزا في البرهان إلى أنّ الإله، بما أنه أزلي ولامتناهٍ وضروري بإطلاق وثابت غير متغيّر، لا يمكن أن يصدر عنه مباشرة الأشياء الجزئية المتناهية المتغيرة الزائلة؛ فاللامتناهي لا يمكن أن يكون هو السبب المباشر للمتناهي.



كما أن الأشياء المتناهية لا يمكن أن تصدر عن أيّ حال لامتناهٍ يكون صادراً عن صفة لامتناهية للجوهر. فالحال اللامتناهي أيضاً ليس هو السبب المباشر للمتناهي. لا يبقى، إذاً، سوى القول بأنّ المتناهي هو السبب المباشر للمتناهي، وأنّ المتناهيات أسباب مباشرة بعضها لبعض، وأنّ أسبابها غير المباشرة والنهائية هي اللامتناهي الذي للأحوال. وقد توقف سبينوزا عند هذا الحد من التبرير ولم يتوسع. وهذا ما أدّى إلى زيادة الصعوبة في فهم مقصوده. وكل ما استطاع الباحثون القيام به هو القول بأنّ عالم الأشياء المتناهية مستوعب في عالم الأشياء اللامتناهية، وأن المتناهيات لها استقلال نسبي واعتماد متبادل بين بعضها بعض، وليس استقلالاً كاملاً؛ لأن وجودها ليس من ذاتها؛ بل من الجوهر. لكن الصعوبة لا تزال قائمة. فما هو نوع اللاتناهي الذي للأشياء الجزئية؟ وكيف نفهم العلاقة بين المتناهيات على أنها علاقة لامتناهية؟ وما هي العلاقة بين لاتناهي أسباب الأشياء الجزئية واللاتناهي الذي للجوهر والأحوال؟ الإجابة عند ابن رشد، الذي سنرى أنه يشرح سبينوزا ويزيل الغموض عن عبارته!

لقد وضع ابن رشد في **(تهافت التهافت)** و**(تفسير ما بعد الطبيعة)** و**(جوامع السماع الطبيعي)** نظرية في علل الأشياء الجزئية وفي علاقتها بالعلة الأولى، وهي متطابقة مع مقصود سبينوزا من القضية (28)، ويتبين من شرح ابن رشد لها أنه شرح في الوقت نفسه لقضية سبينوزا.

عندما أتى ابن رشد على شرح نص لأرسطو من كتاب **(ما بعد الطبيعة)**، يحمل في ظاهره معنى إنكار لاتناهي الأسباب الجزئية، أوضح ابن رشد في الشرح أن ما يقصده أرسطو هو لاتناهي علل الأشياء الجزئية على الاستقامة، وأنها ليست لامتناهية بالفعل، ولكن على الدور؛ أي إنّ الأشياء الجزئية تكون أسباباً بعضها لبعض، لا في تسلسل خطي لامتناهٍ؛ بل في اعتماد متبادل لامتناهٍ دائري. فقد رفض أرسطو أن تكون العلل الأولى للأشياء لامتناهية، ذلك لأنه يريد الانتهاء إلى العلة الأولى، وإذا تسلسلت العلل إلى



ما لانهاية فلن يمكن الوصول إلى علل أولى نهائية. ولذلك نراه يرفض التسلسل اللانهائي للعلل. لكن يوضح ابن رشد أن هذا ما ينطبق على العلل الأولى وحدها؛ إذ هي فقط التي تنتهي إلى المبدأ الأول، أما علل الأشياء الجزئية فهي أشياء جزئية مثلها تمر دوراً؛ أي في لاتناهٍ دائري. يقول أرسطو في إنكار اللاتناهي الخطي للعلل: «... علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية، لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع»[1]. لكن هذا لم يمنع ابن رشد من القول بعد ذلك باللاتناهي الدائري الذي يقصره على علل الأشياء الجزئية. وقوله بلاتناهي علل الأشياء الجزئية دوراً لا يتناقض أبداً مع ما قاله أرسطو في عبارته السابقة من ضرورة الانتهاء إلى علل أولى؛ ذلك لأن العلل الأولى التي تنتهي إليها الموجودات مختلفة عن علل الأشياء الجزئية التي تدور حول بعضها في لاتناهٍ دائري.

وتظهر فكرة ابن رشد عن الدوران الأبدي لعلل الأشياء المتناهية في قوله: «وأما النوع الآخر [أي علل الأشياء الجزئية المتناهية] الذي يقول فيه: إن الكائن يكون فيه الذي في طريق الفساد، فإنها ترجع بعضها إلى **بعض فتستدير ولا تمر على استقامة.** والمستديرة متناهية ضرورة؛ مثال ذلك أن يكون من الأرض ماء ومن الماء هواء ومن الهواء نار، ثم ينعكس الأمر فيكون من النار هواء ومن الهواء ماء ومن الماء أرض. **فلا يزال الكون دوراً ولكن في أشياء متناهية»**[2]. (وهذه هي نظرية ابن رشد في القِدَم بالكل والحدوث بالأجزاء)؛ أي إنّ الأشياء التي تتكوّن بعضها من بعض ثم تعاود الكَرَّة مرةً أخرى متناهية؛ لأن تَكَوُّن الواحد منها يشترط فساد الآخر، فالماء يجب أن يفسد كماء ليظهر بدلاً منه الهواء، والهواء يجب أن يفسد لتتكون منه النار، وهكذا دوراً إلى ما لانهاية. وهذا الدوران الأبدي للأشياء الجزئية هو دوران لامتناهٍ للمتناهيات بعضها حول بعض. وهذا هو ما كان يقصده سبينوزا في

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص29.



القضية (28). لكن في حين أنّ الشرح الرشدي وافٍ، ويبرز سبب هذا الدوران الأبدي للمتناهيات، المتمثّل في ضرورة فساد الواحد منها في عملية تكون العنصر الآخر، إلا أنّ النص السبينوزي لا يحتوي على هذا التوضيح، وتختفي منه تماماً فكرة ضرورة فساد الشيء شرطاً لتكوُّن شيء آخر.

وفي (**تهافت التهافت**) تظهر نظرية ابن رشد في الدوران الأبدي للأسباب المتناهية في معرض رده على الغزالي الذي أنكر أن يوجد حادث عن حادث إلى ما لانهاية. كان هذا الإنكار من قِبَل الغزالي بهدف إثبات أن تسلسل الحوادث يجب أن ينتهي إلى حادثة أولى، ومن ثَمَّ يكون العالم محدثاً. وتظهر من عبارة الغزالي الآتية أنّها تعبير دقيق عن اعتراض كانط على لاتناهي الزمان الماضي في قضية النقيضة الكوزمولوجية الأولى، ويظهر من ردّ ابن رشد على هذا الاعتراض أنّه ردّ على كانط في الوقت نفسه. وسوف يتبين لنا من خلال تحليل ردّ ابن رشد مدى اقتراب سبينوزا منه في الدوران الأبدي للأشياء المتناهية، الذي أكّده سبينوزا في القضية (28).

يقول الغزالي: «فإنّ في العالم حوادث ولها أسباب. فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك مما يعتقده العاقل»[1]. ويردّ عليه ابن رشد بقوله: «لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث من حادث إلى غير نهاية بالعرض»[2] لا بالذات؛ وذلك مثل أن يكون الشيء حادثاً عن شيء آخر سبقه، حيث لا يظهر الثاني إلا بعد أن تفسد مادة الأول، كأن يتحوّل الماء إلى بخار. فالماء قد فسدت مادته باعتباره ماءً، لكن لا إلى العدم بل إلى مادة جديدة هي البخار. والبخار كذلك يتكثف ويصير ماءً؛ أي يفسد باعتباره بخاراً لكن لا إلى العدم بل إلى وجود حادث آخر وهو الماء، وهكذا يسير الأمر إلى ما لا نهاية، لأن

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص152.

(2) المصدر نفسه، ص153.



حدوث العالم عند ابن رشد حدوث أزلي. وتتطابق هذه الفكرة مع ما ذهب إليه سبينوزا عندما قال: إنّ سبب الحال المتناهي حال متناهٍ مثله، ويسير الأمر هكذا إلى ما لا نهاية. ومعنى هذا التطابق بين ابن رشد وسبينوزا أنّ الأخير يتبنّى بالكامل وجهة النظر الأرسطية-الرشدية حول العلاقة بين الحادث والقديم. وفي الوقت نفسه يتجاوز ابن رشد وسبينوزا معاً النقيضة الكوزمولوجية الأولى بين تناهي ولا تناهي العالم. ثمّ يقول ابن رشد عبارة خطيرة: «... كلّ ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل قديم، فهو في طبيعة الدائرة...»[1]؛ أي إنّ حدوث حادث من حادث يستمرّ في شكل الدائرة، وقد سبق أن لاحظنا أنّ التصور السبينوزي للكون هو تصور دائري. هذا علاوة على أنّ ابن رشد في هذا النص ينظر إلى حدوث العالم على أنه إلى ما لا نهاية؛ أي إن حدوثه أزلي، مع وجود فاعل قديم له هو سبب هذا الحدوث الأزلي، وهذا يتطابق مع قول سبينوزا بجوهرلامتناهٍ وأحوال متناهية يتسلسل بعضها من بعض، وينتج بعضها من بعض إلى ما لا نهاية. إن اعتراض الغزالي على تسلسل الحادث من حادث إلى ما لا نهاية، وقوله: إنّه غير معقول يصدق في حالة التصور الخطي للكون، ولكن هذا الاعتراض لا محلّ له إذا كانت الحوادث تسير بعضها من بعض مثل الدائرة. والتمييز بين التصور الخطي والتصور الدائري للعالم موجود أيضاً لدى سبينوزا[2].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) تتضح نظرية ابن رشد الوسيطة في العالم؛ أي التي تتوسط القول بالقدم والقول بالحدوث، في ذهابه إلى أنّ الفلك الأكبر المحيط بأفلاك النجوم والكواكب هو المحرك الذي يتحرك حركة أزلية، وهو السبب في حدوث الحادثات. يقول ابن رشد في كيفية وجود الحادث عن الأزلي، إن الحادث هو أجزاء العالم المادية، أمّا الأزلي المباشر فليس هو المحرك الأول الذي لا يتحرك (الإله)؛ بل هو محرك أزلي وحادث في الوقت نفسه، فهو «أزلي في جوهره، كائن فاسد في حركاته الجزئية لا في حركته الكلية الدورية». تهافت التهافت، 156. فالفلك المحيط هو هذا المحرك الأزلي، وهو دائم الحركة لكنه في الوقت نفسه سبب للحركات الجزئية في العالم. وقد رد ابن رشد =



وليس هناك أصدق من التعبير عن اتفاق سبينوزا وابن رشد حول العلاقة بين الجوهر الأزلي اللامتناهي والأحوال المتناهية من عبارة ابن رشد: «الجهة التي أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً، ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس. والأحق عندهم أن يكون هذا الحدوث إلى غير نهاية لازماً عن موجود فاعل قديم، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث»[1]. والقول بأنّ الحدوث في العالم قديم بالجنس يناظر قول سبينوزا بالأحوال المتناهية التي تتسلسل إلى ما لا نهاية، وكذلك يتطابق مع تمييزه بين الأحوال المتناهية والأحوال اللامتناهية. الأحوال المتناهية هي الحادثات الجزئية التي تحدث من حادثات مثلها، أمّا الأحوال اللامتناهية فهي مثل الحركة الأزلية للحادثات وتسلسلها بعضها من بعض إلى ما لا نهاية. نرى هنا كيف أنّ ميتافيزيقا سبينوزا لا يمكن فهمها إلا في إطار رشدي وبالاستعانة بعبارات رشدية. إن ابن رشد هو الذي يفسر لنا سبينوزا. وذلك لأنّ ميتافيزيقا سبينوزا تحتلّ جزءاً ليس بالكبير من كتابه الأخلاق الصغير أصلاً، في مقابل كتاب (**تهافت التهافت**) الضخم والذي شرح فيه ابن رشد نظرياته في توسع وإسهاب كبيرين.

سادساً- اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي بين فلسفة كانط والمذهب الرشدي-السبينوزي:

بعد أن حللنا باستفاضة مفهوم اللامتناهي عند ابن رشد وسبينوزا وكانط، وبعد أن عرفنا أن ابن رشد وسبينوزا يتبنيان مفهوماً عن اللامتناهي يختلف عن المفهوم الذي تعامل معه كانط، وأوضحنا كيف أنهما أثبتا ضرورة

= بهذه النظرية على اعتراض الغزالي على الفلاسفة في قولهم بعدم إمكان صدور حادث عن قديم. فالحادث عند ابن رشد لا يصدر مباشرة عن القديم وهو الإله؛ بل يصدر عن قديم وسيط؛ أي يتوسط القِدَم والحدوث، فهو قديم بالجنس وبحركته الدورية (الدائرية) اللامتناهية، حادث بحركاته الجزئية التي يحدثها في الأفلاك الصغرى.

(1) المصدر نفسه، ص154.



اللامتناهي للمعرفة البشرية وإمكانه الأنطولوجي والإبستمولوجي معاً، نكون قد وصلنا إلى النقطة التي تمكننا من وضع التمييز الحاسم بين نوعي اللامتناهي اللذين اختلف حولهما هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وهما اللامتناهي التحليلي (Analytical Infinite)، واللامتناهي التركيبي (Synthetic Infinite). اللامتناهي التحليلي كان هو مقصود ابن رشد وسبينوزا عندما أثبتا إمكانه الواقعي وكذلك المعرفي، واللامتناهي التركيبي هو الذي اتفقا مع كانط على استحالة وجوده الفعلي.

1- الفرق بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي:

اللامتناهي التحليلي هو الكل الذي لا تكون أجزاؤه مستقلة عنه، ولا تُدرك أو تُفهم إلا به، ومن ثَمَّ إن الأجزاء التي لهذا النوع من اللامتناهي ليست أجزاء مكونة له، وهو لا ينقسم إليها، وهو لا يساوي مجموعها. وهذا اللامتناهي التحليلي ليس مفتوحاً على عدد لانهائي من الأجزاء التي تحتمل الدخول فيه إلى ما لانهاية؛ بل هو مغلق على أجزائه ويستوعبها. فاللامتناهي المفتوح، الذي يحتمل إضافة الأجزاء إليه إلى ما لانهاية، هو اللامتناهي التركيبي الذي يتأسس في إمكانية إضافة جزء إلى مجموع الأجزاء إلى ما لانهاية، وهذا هو اللامتناهي الخطي (Serial Infinite)، اللامتناهي الذي للسلسلة. أمّا اللامتناهي التحليلي فهو اللاتناهي الذي للفئة (Class)، وهو الذي أثبته كانتور عالم الرياضيات (1845-1918م) في نظريته في الفئات (Set Theory)، والذي تناوله راسل بتوسع، واستخرج منه دلالات فلسفية عديدة، واستخدمه لنقد مفهوم اللامتناهي عند كانط في النقيضة الأولى، وهو نقد يتطابق مع النقد الرشدي السبينوزي الذي سبق أن وجهناه إلى كانط. واللامتناهي التحليلي هو ما كان يقصده ابن رشد من اللامتناهي الدائري ومن لاتناهي العالم بالكل وتناهيه بالأجزاء. فقد سبق أن رأينا كيف ينظر ابن رشد إلى العالم على أنّه متناهٍ في المكان لكنّه لامتناهٍ في الحركة. وتناهي العالم في المكان مع لاتناهيه في الحركة يجعله يستجيب بدقة لمفهوم اللامتناهي



التحليلي الذي هو خاصية للفئة الكاملة بذاتها، والتي تحتوي في داخلها على اللاتناهي. كما أنّ مفهوم سبينوزا عن الجوهر اللامتناهي المستوعب في داخله لصفات وأحوال لامتناهية هو أيضاً تعبير دقيق عن ذلك اللامتناهي التحليلي، فالجوهر عند سبينوزا هو الفئة الكبرى التي تحتوي في داخلها على كل تنوع ممكن وكل ما يمكن أن يوجد من أشياء لامتناهية في العدد.

2- استناد إنكار كانط لإمكان معرفة اللامتناهي على استحالة تصور الكل التحليلي:

لم يستطع كانط إدراك أن اللامتناهي الوحيد الممكن هو هذا اللامتناهي التحليلي، وقدَّم نقده للاتناهي العالم في النقائض الكوزمولوجية وفي ذهنه اللاتناهي التركيبي الذي للسلسلة المفتوحة، التي لا يمكن أن تكتمل أبداً. وعلى الرغم من أن كانط كان يعرف الفرق بين نوعي اللاتناهي، قضى على إمكانية معرفتهما معاً[1]، وبذلك قطع الطريق أمام المعرفة الإنسانية لإدراك أي نوع من اللامتناهي. كان كانط على معرفة بنوعي اللامتناهي هذين لكن تحت مسمى الكل التحليلي (totum analyticum)، والكل التركيبي (totum syntheticum)، وهذا كما يظهر في ملاحظاته على النقيضة الكوزمولوجية الأولى، وفي باقي فصول (**الجدل الترانسندنتالي**). لقد ظلّ كانط يعتقد أن اللامتناهي هو شيء مفتوح دائماً على إمكانية الزيادة اللامتناهية، ولذلك لم يستطع إدراكه على أنه يمكن أن يشكل كلاً متكاملاً مكتفياً بذاته ومغلقاً على نفسه، وهذا هو اللامتناهي باعتباره كلاً تحليلياً.

يستند نقد كانط للاتناهي العالم في النقيضة الكوزمولوجية الأولى على تمييز مُضْمَر وضمني بين نوعي اللامتناهي التحليلي والتركيبي. وهو مضمر

---

(1) أشار هنري أليسون إلى هذا التمييز أثناء مناقشته النقائض الكوزمولوجية، لكنّه اقتصر على شرح مقصود كانط من براهينه ولم يوجه له النقد الذي وجهناه في دراستنا هذه: Henry Allison, Kant's Transcendental Idealism (New Haven, Yale University Press, 2004), pp. 369 ff.



وضمني لأنّه لا يصرّح في برهان القضية ونقيضها بالفرق بينهما، ولا يظهر هذا الفرق إلا في ملاحظاته على البرهانين. يذهب كانط في الملاحظات إلى أن نوعي اللامتناهي ليس في مقدور المعرفة البشرية إدراكهما بمشروعية. فاللامتناهي التحليلي في نظره غير ممكن لأننا ليس لدينا حدس باللامتناهي الكلي الشامل الذي هو التحليلي. فالحدس عند كانط، وهو البداية الأولى للمعرفة، هو دائماً حدس حسي ومرتبط بالخبرة التجريبية وعالم الظاهر، وهذا النوع من الحدس هو دائماً بالجزئي وليس بالكلي، وهو كذلك يسير تركيبياً؛ أي يلتقط الحدوس الحسية تباعاً باعتبارها سلسلة وليس مرة واحدة باعتبارها كلاً. واللامتناهي التركيبي هو، في حد ذاته، خاطئ لأنه يتضمن إضافة متناهيات بعضها إلى بعض إلى ما لانهاية، وبذلك إن اللامتناهي التركيبي من طبيعته ألا يكون مكتملاً، والقول باللامتناهي غير المكتمل هو تناقض. ولما كان اللامتناهي التحليلي هو كل تحليلي (totum analyticum)، لا يمكن لأجزائه أن يتمّ تصورها مستقلة عنه، ومن ثم لا يمكن النظر إليها على أنّها موجودة بذاتها ومعطاة مسبقاً، فإن هذا النوع من اللامتناهي لا يمكن للمعرفة البشرية إدراكه؛ لأنها تسير بحسب كانط في حدوس حسية متتالية في سلسلة. فالمعرفة التي تقوم على التقاط الجزئي وراء الجزئي لا يمكنها أبداً الوصول إلى الكل التحليلي السابق على أجزائه والمعين لها؛ لأن الأجزاء بحسب كانط هي الوحيدة المتاحة للمعرفة البشرية، في حين أنّ الكل غير متاح في حدس حسي. أمّا اللامتناهي التركيبي باعتباره كلاً تركيبياً (totum syntheticum) فهو الكل الذي تكون أجزاؤه مستقلة بذاتها وبعضها عن بعض وعن الكل نفسه، حيث يكون الكل هو مجموعها وليس أكثر من ذلك. وهذا النوع من الكل استفاض كانط في إثبات استحالة معرفته في قضية النقيضة الأولى[1].

---

(1) تناول أومري بوم (Omri Boehm) النقيضة الكوزمولوجية الأولى من وجهة النظر نفسها التي تبنيناها في هذه الدراسة من حيث إنها مستندة على نقد اللامتناهي التركيبي وحده، وأن مفهوم سبينوزا عن العالم باعتباره كلاً لامتناهياً تحليلياً يتجاوز



والكل التركيبي، بحسب كانط، هو الذي تكون أجزاؤه قابلة للتصور وللتفكير فيها دونه هو نفسه؛ أي دون الكل، ويكون الكلّ بذلك نتاجاً لأجزائه وليس مستقلاً عنها. والكلّ التركيبي غير مكتمل ومفتوح دائماً على الإمكانية اللامحدودة على الزيادة اللانهائية عليه، وبذلك يستحيل عليه أن يكون لامتناهياً كاملاً؛ لأن اللامتناهي المفتوح ليس لامتناهياً حقيقياً. وينقد كانط لاتناهي العالم لأنه في نظره كلّ تركيبي؛ إذ هو مكون من أجزاء معطاة للحدس الحسي باعتبارها أجزاء منفصلة مستقلة بذاتها، ولذلك يستحيل على الفهم البشري إدراك لاتناهيه؛ لأن شروط إدراك هذا اللاتناهي غير متوافرة لهذا الفهم. وهذا ما يظهر في برهان القضية الذي يوضح أنّ اكتمال تركيب متتالٍ لامتناهٍ مستحيل. والواضح أنّ نقد كانط هذا لا يصح إلا إذا كان العالم مكوناً بالفعل من أجزاء متناهية مستقلة. صحيح أن الحدس الحسي يدرك العالم بهذه الطريقة، إلا أن معنى هذا أن الحدس الحسي وحده هو الذي لا يمكنه الفصل في تناهي أو لاتناهي العالم، أما إذا تم إدراك العالم من جهة

= النقد الكانطي للنقائض؛ بل يحل مشكلة النقائض كلها. لكن المؤلف عاد للدفاع عن كانط على أساس أعماله التالية لـ (نقد العقل الخالص)، التي عدل فيها من مفهومه عن اللامتناهي، مثل (نقد ملكة الحكم) الذي نظر فيه إلى الطبيعة على أنها تقدم مثالاً عينياً للجليل (sublime) واحتوى مفهوم الجليل عنده على مفهوم اللامتناهي التحليلي الذي كان قد استبعده من (نقد العقل الخالص)؛ أي إن كانط احتفظ بمفهوم اللامتناهي التحليلي، وهو المفهوم الوحيد الممكن للامتناهي الحقيقي، باعتباره مفهوماً ينتمي إلى ملكة الحكم الجمالي بعد أن عزله عن الفهم البشري والعقل الخالص. ونحن نقول إن كانط كان من عادته أن يرجع عن آرائه التي وضعها في (نقد العقل الخالص) في مؤلفاته التالية له، مثلما فعل في (نقد العقل العملي) عندما عاد للاعتراف بوجود الله وخلود النفس والحرية باعتبارها مصادرات للعقل العملي الأخلاقي بعد أن أنكرها في (نقد العقل الخالص). وكذلك فعل مع مفهوم اللامتناهي التحليلي الذي رفضه في النقد الأول وعاد ليقبله في النقد الثالث.

Omri Boehm, «The First Antinomy and Spinoza», British Journal for the History of Philosophy, vol. 19, no. 4, 2011, 683-710.



العقل لا من جهة الحس أو الفهم، لأمكننا عن طريق هذا العقل إدراكه باعتباره كلاً لامتناهياً تحليلياً[1]. لكن كانط كان قد أنكر من الأصل إمكان هذا النوع من الإدراك العقلي؛ لأنه رفض ما أسماه بالحدس العقلي (intellectual intuition)، وهو الحدس الوحيد الذي يمكنه أن يدرك لاتناهي العالم تحليلياً.

يقول كانط في الملاحظة على قضية النقيضة الأولى إنه إذا كان كلّ ما نشاهده عبارة عن أجزاء وأشياء متناهية من العالم؛ أي الكثرة، فكيف نصل إلى مفهوم الكل من هذه الكثرة؟ وبما أننا لا نحوز حدساً بهذا الكل، وبما أنّ هذا الكل غير معطى لنا في حدس حسي، فإن الطريقة الوحيدة للوصول إليه هي من التركيب المتتالي للأجزاء. وهنا يقطع كانط الطريق أمام أيّ إمكانية لإدراك العالم باعتباره كلاً تحليلياً شاملاً لأجزائه وشارطاً لها دفعة واحدة، وحجته في ذلك أنّ الإنسان لا يمكنه أن يستقبل هذا العالم باعتباره كلاً تحليلياً في حدس حسي. وما لم ينتبه إليه كانط أنّ مسألة تصوّر الكل التحليلي ليس لها علاقة بالحدس الحسي ولا بمقولات الفهم؛ بل هي مسألة تتعلّق بالحدس العقلي لهذا الكل. فالعقل وحده وسيلة تَعَقُّل العالم باعتباره كلاً تحليلياً.

---

(1) وقد أسهب هيغل في التمييز بين اللامتناهي الفاسد (Bad Infinite) واللامتناهي الحقيقي على أساس تمييزه بين الفهم (Understanding) والعقل (Reason) فاللامتناهي الفاسد هو اللامتناهي التركيبي وهو الذي يقدر على إدراكه الفهم، وهو المعتمد على إضافة متناهٍ إلى متناهٍ آخر إلى ما لانهاية. أما العقل وحده فهو الذي يقدر على تعقل اللامتناهي التحليلي الذي لا يكون المتناهي حداً خارجياً له وقيداً داخلياً؛ بل الذي يستوعب في داخله المتناهي ويشرطه. انظر في ذلك:
Hegel, The Science of Logic, Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 111, 113-119. Hegel, The Ecyclopaedia Logic. Translation introduction, & notes by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), pp. 73-74, 105, 109-110,



وبعد أن يقطع كانط إمكانية إدراك الكل التحليلي في حدسٍ حسيّ، وبعد أن يحصر الإمكان الوحيد لهذا الإدراك في التركيب المتتالي لأجزاء العالم، يقول: إنّ الوصول إلى الكل التحليلي بهذه الطريقة مستحيل؛ لأنّ التركيب المتتالي للأجزاء والمستمر إلى ما لانهاية لا يمكن أن يوصلنا إلى أيّ كل؛ لأن الكل بطبيعته يجب أن يكون مكتملاً، والتعداد اللانهائي للجزاء لا يمكن أن يكتمل. فالذهن البشري لا يمكنه أن يصل إلى حدود نهائية يتوقف عندها التركيب وتتوقف عملية إضافة الأجزاء بعضها إلى بعض.

وينكر كانط في النص الآتي إمكان حدس الكل اللامتناهي وإمكان التوصل إليه من إضافة الأجزاء بعضها إلى بعض إلى ما لانهاية؛ فمن الكثرة المعطاة لا يمكن التوصل إلى الكل الذي يشملها: «... إذا كان علينا أن نفكر في الكل [الذي يشمل] هذه الكثرة [من الأجزاء]، وإذا كان لا يمكن لنا أن نلجأ إلى حدود تشكل بذاتها كلاً في الحدس [الحسي]، فعلينا أن نلجأ إلى تصور لا يمكنه أن ينتقل من الكل إلى الكثرة المتعينة للأجزاء؛ بل الذي يجب أن يبرهن على إمكانيّة كلٍّ ما عن طريق التركيب المتتالي للأجزاء. والآن فبما أن هذا التركيب يجب أن يكوِّن سلسلة لا يمكن اكتمالها، فلا يمكنني أن أفكر في كلّ، سواء سابق على التركيب أو عن طريق التركيب. وذلك لأن تصور الكل هو في هذه الحالة تمثُّل (representation) تركيب كامل للأجزاء. وبما أن هذا الاكتمال مستحيل، فبالمثل يكون تصوره [مستحيلاً]»[1].

وعلاوة على أنّ إنكار كانط في هذا النص لإمكان معرفة اللامتناهي التحليلي قائم على أساس إنكاره إمكانَ الحدس العقلي بالكل التحليلي، وأنه يقيد المعرفة البشرية بالحدس الحسي وحده، فإنّه وقع في تناقض خطير جداً؛ ذلك لأنه، كما نرى في هذا الجزء من نقده للكوزمولوجيا العقلية، المنتمي إلى الجدل الترانسندنتالي، ينكر إمكان إدراك العالم باعتباره كلاً تحليلياً، في حين

(1) Kant, Critique of Pure Reason, A431-433/B459-461.



أنه سبق أن عالج الزمان والمكان في الاستيطيقا الترانسندنتالية على أنّهما تمثلان قَبْليان يتصفان باللاتناهي وبأن كليهما يمثّل كلاً تحليلياً سابقاً على أجزائه وشارطاً لها. يقول كانط عن المكان في «الاستيطيقا الترانسندنتالية»: «ليس المكان تصوراً تجريبياً مستقى من الخبرة الخارجية»[1]؛ بل هو تمثّل قَبْلي ضروري للمعرفة البشرية ولعملية إدراك كل مكان جزئي. ولا يمكن إدراك الأماكن الجزئية إلا على أساس هذا التمثل القبلي للمكان. والمكان أيضاً لا يمكن لأجزائه أن تسبقه؛ بل يجب أن تدرك باعتبارها متضمّنة فيه. والمكان أيضاً «واحد بماهيته، والكثرة التي فيه [أي الأماكن الجزئية]... تعتمد فقط على إدخال الحدود إليه»[2]. وهذا هو نفسه مفهوم الأحوال الجزئية عند سبينوزا باعتبارها حدوداً وتَعَيُّنات للجوهر. وهذا هو المكان باعتباره كلاً معطى سابقاً على أجزائه وشارطاً لها، وهو مفهوم الكل التحليلي نفسه الذي رفضه في (**الجدل الترانسندنتالي**). ويضيف كانط أن المكان باعتباره تمثلاً قبلياً: «يُمثَّل (represented) باعتباره كماً معطىً لامتناهياً»[3] وكذلك الحال بالنسبة إلى الزمان الذي وصفه كانط بصفات المكان نفسها. ومعنى هذا أنّ كانط كان يتبنى بالفعل مفهوماً عن الكل التحليلي اللامتناهي وهو تصوره عن المكان والزمان باعتبارهما يشكلان كلاً تحليلياً لامتناهياً في (**الاستيطيقا الترانسندنتالية**)؛ أي على مستوى المعرفة البشرية وحسب؛ أي إنّ المكان والزمان يبدوان للمعرفة البشرية فقط على أنّهما كلان تحليليان لامتناهيان، أما هما في ذاتيهما فلا يمكن للمعرفة البشرية أن تصل إلى حقيقتهما. لكن يبقى بعد كل هذا أنّ كانط الذي أنكر إمكان معرفة الكل التحليلي في (**الجدل الترانسندنتالي**) كان قد أثبت إمكان معرفته في (**الاستيطيقا الترانسندنتالية**) في نظريته في المكان والزمان. وهذا هو أكبر تناقض وقع فيه.

---

(1) Ibid, A23/B38.

(2) Ibid, A25/B39.

(3) Ibid, A25/B40.



3- دفاع بعض الباحثين الخاطئ عن كانط في النقيضة الأولى:

والحقيقة أننا نجد في بعض الدراسات الحديثة المخصصة للنقيضة الكوزمولوجية الأولى، وبالتحديد لمفهوم كانط عن اللامتناهي، بعضاً من سوء الفهم وعدم الانتباه إلى تناقض كانط الذي أشرنا إليه. ويتضح هذا في دراسات مور (Moore). فعلى الرغم من أنّ مور قد درس مفهوم اللامتناهي عند كانط في أكثر من عمل، وكان على وعي بالفروق الدقيقة بين نوعي اللامتناهي التحليلي والتركيبي، ظل يدافع عن كانط، ولم يرَ أيّ تناقض في موقفه؛ بل أخذ في تقديم مبرّرات لهذا الموقف، لكنّها كما سنرى مبررات واهية. ففي دراسة له بعنوان (**جوانب اللامتناهي لدى كانط**)، يذهب مور إلى أنّ ما هو لامتناهٍ في ذاته، ويسميه اللامتناهي الميتافيزيقي، وهو يقصد به اللامتناهي التحليلي، يجب أن يُقَدِّم نفسه للفهم الإنساني على أنه لامتناهٍ تركيبي[1]. ويهدف مور بذلك إلى القضاء على التناقض الواضح في معالجة كانط للّامتناهي بين الاستيطيقا والجدل الترانسندنتالي[2]. لكنّ محاولته هذه فاشلة. فكيف يكون الفهم الإنساني حاصلاً على اللامتناهي التحليلي شرطاً قبلياً للمعرفة، ويتم الاستغناء عنه والتنكر له في معرفة العالم باعتباره كلاً، والاعتراض على كل لامتناهٍ عن طريق اللامتناهي التركيبي وحده الذي هو اللامتناهي الخاطئ؟ لقد احتفظ كانط باللامتناهي التحليلي شرطاً قبلياً لمعرفة الموضوعات في المكان والزمان، لكنّه تخلّى عنه في معرفة العالم نفسه في المكان والزمان. كان يجب على كانط أن يكون متّسقاً مع نفسه، ويحتفظ باللامتناهي الذي اكتشفه في (**الاستيطيقا الترانسندنتالية**)، ولا يتخلى عنه في (**الجدل الترانسندنتالي**). وكان يجب عليه أن يميز بين اللامتناهي في الفهم واللامتناهي في العقل؛ ذلك لأنّ

(1) A.W. Moore:"Aspects of the Infinite in Kant", Mind, vol.97, no.386, (Apr. 1988), pp. 205-223, (211).

(2) كرر مور نفس دفاعه عن كانط في الكتاب الآتي:


A.W. Moore, The Infinte (London: Routledge, 1990/2001), pp. 86-95.



اللامتناهي الوحيد الممكن بالنسبة إليه هو اللامتناهي التركيبي، وهذا هو اللامتناهي من وجهة نظر الفهم وحده، الذي تدخل المخيلة في إدراكه، أمّا اللامتناهي التحليلي فلا يدركه سوى العقل بما لديه من حدس عقلي بالكل اللامتناهي، وهو الذي أنكره كانط على المعرفة البشرية.

أما ويترو (Witrow) فيذهب إلى أنّ برهان كانط في قضية النقيضة الأولى صحيح؛ ذلك لأن النظريات الرياضية الحديثة في اللامتناهي لا يمكن أن تهدمه؛ لأن القضية تتعلق بالتصورات الزمانية، في حين أن نظرية الفئات الحديثة قد تخلصت من كل إشارة إلى الزمان[1]. وهو يقصد بهذه النظريات تلك التي ظهر فيها مفهوم اللامتناهي التحليلي باعتباره خاصية للفئات، حيث يصير اللامتناهي تزامنياً وليس على التعاقب. وما لم ينتبه إليه ويترو أن كانط لا يريد إثبات تناهي الزمان ولا إثبات لاتناهيه. إنه بالأحرى يريد التوقف عن الفصل في النقيضة كلها بإثبات استحالة برهان التناهي وبرهان اللاتناهي فيما يتعلق بالزمان. ولذلك عندما يذهب ويترو إلى أن النظرية الرياضية الحديثة في اللامتناهي لا تستطيع تفنيد برهان كانط على القضية؛ أي تناهي العالم في الزمان، فإن هذا لا يعني أبداً أن كانط كان على حق في رفضه الفصل في تناهي العالم في الزمان، لأنه يرفض بالمثل لاتناهيه.

ومع الأخذ في الاعتبار رفض كانط برهانَي التناهي واللاتناهي معاً، يظهر أمامنا أن البديل الحقيقي للنقيضة الأولى هو هذه النظرية الرياضية نفسها في اللامتناهي التحليلي، التي هي نظرية الفئات التي وضعها كانتور ثم طورها راسل، وقام على أساسها بتوجيه نقده الشهير إلى كانط كما سوف نرى في القسم الأخير من هذه الدراسة؛ ذلك لأنّ النقيضة الأولى كلها تشير بوضوح إلى استحالة معالجة تناهي أو لاتناهي العالم من جهة الزمان، وقد

(1) G.J. Witrow, The Natural Philosophy of Time (London & Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1961) pp. 31-32; cited in Craig: "Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe", op.cit. p. 562.



رأينا كيف أن ابن رشد قد سبق له أن بين هذه الاستحالة نفسها. أمّا النظرية الرياضية في اللامتناهي التحليلي (كانتور-راسل)، فقد قدمت حلاً لم يلاحظه أغلب شراح كانط لمشكلة اللامتناهي، وهو رفع عنصر الزمان بالكلية وحصر اللاتناهي في كونه خاصية للفئات لا للسلاسل، وهو الحل الذي يتطابق مع مفهوم اللامتناهي الحقيقي عند ابن رشد وسبينوزا. فقد رأينا كيف أنّ ابن رشد لا يعامل الزمان باعتباره مستقلاً أنطولوجياً لكونه مجرد عدد للحركة.

ومن ثم إنّ حل ابن رشد لإشكالية لاتناهي العالم من جهة الحركة، التي عَدَّها قديمة داخل المكان المتناهي للعالم، ونظريته في الدوران الدائري للأسباب الجزئية بعضها على بعض داخل نسق مغلق، تجعل فلسفته في اللامتناهي إرهاصة مبكرة للغاية للنظرية الرياضية الحديثة في اللامتناهي التحليلي الذي هو خاصية للفئة المغلقة على ذاتها والمكتفية بذاتها. فالعالم المتناهي في المكان عند ابن رشد واللامتناهي في الحركة داخل المكان نفسه هو نفسه مفهوم الفئة اللامتناهية عند كانتور وراسل.

4- اللامتناهي الحقيقي عند ابن رشد وسبينوزا باعتباره كلاً تحليلياً:

وإذا بحثنا عن هذا التميز بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي عند ابن رشد وسبينوزا، يتضح لنا أن اللامتناهي التحليلي هو الذي أثبت ابن رشد إمكانه، وهو اللامتناهي الذي للعالم، من حيث إن العالم عنده قديم بالكل محدث بالأجزاء، والجمع بين القِدَم والحدوث داخل نسق واحد واحتواء هذا النسق على المتناهيات في الوقت الذي يكون فيه هو نفسه لامتناهياً يجعل العالم عند ابن رشد كلاً لامتناهياً تحليلياً بالمعنى السابق ذكره. وإذا كان الكل التحليلي هو الذي تكون أجزاؤه غير مستقلة عنه ولا تقوم بذاتها، فإنّ هذا هو نفسه ما تتصف به الحركات الجزئية في مذهب ابن رشد، فهي لا تقوم بذاتها؛ بل ترجع إلى المتحرك الأول الذي هو الفلك المحيط، ومعنى أن يكون هناك فلك واحد محيط بالعالم في حركة أزلية أن العالم من هذه الجهة هو هذا الكل اللامتناهي التحليلي الذي يشترط

الحركات الجزئية التي لا يمكن وجودها من دونه. ولو كانت الحركات الجزئية صادرة عن بعضها بالذات لا بالعرض، لمرت هذه الحركات على استقامة إلى ما لانهاية. وقد رأينا كيف أن ابن رشد قد رفض اللاتناهي على الاستقامة. ومعنى هذا أنه يرفض اللامتناهي التركيبي، لأن هذا النوع من اللامتناهي هو الذي يكون للسلسلة ذات الحلقات المتتابعة التي لا يمكن أن تكتمل أبداً. أما تصور ابن رشد للامتناهي فهو اللامتناهي التحليلي، ذلك لأنه يقول إن اللامتناهي غير ممكن إذا كانت الحوادث السابقة لامتناهية بذاتها، لكنها ليست لامتناهية بذاتها؛ لأنها ليس لها وجود مستقل من ذاتها؛ بل إن لاتناهيها هو من لاتناهي المتحرك الأول الأزلي.

أما سبينوزا فإن الدليل على أن الجوهر عنده هو الكل التحليلي اللامتناهي هو تعريفاته الكثيرة للجوهر والأحوال. فالعالم وأشياؤه ما هي إلا أحوال داخلة في الإله، وهي ليست مستقلة بذاتها ووجودها تابع لوجود الجوهر الواحد؛ إذ هي توجد وتُتصور من خلال الجوهر: «كل ما يوجد، إما أن يوجد في ذاته، أو في شيء آخر»[1]؛ والذي يوجد في ذاته لا في أيّ شيء آخر هو الجوهر، وهو ما يجعله كلاً تحليلياً. أمّا الذي يوجد في شيء آخر فهو كلّ ما عدا الجوهر من أحوال وأشياء جزئية، وهذا الشيء الآخر هو الجوهر الذي يحتوي على كل ما يوجد أو يمكن أن يوجد. ولهذا، الجوهر، بحسب سبينوزا، هو هذا اللاتناهي التحليلي الشامل كلَّ شيء. أما عن خاصية الأشياء داخل هذا الكل التحليلي التي لا يمكن إدراكها إلا عن طريقه، فإنّ هذه الخاصية تنطبق أيضاً على علاقة الجوهر بكل ما يحتويه. يقول سبينوزا: «الجوهر هو بالطبيعة سابق على تأثيراته»[2]. وقد أطلق سبينوزا على كلّ ما هو في الجوهر كلمة «تأثيرات» (affections) ليعبّر عن علاقة الاعتماد الكامل والمطلق لكلّ ما هو في الجوهر على هذا الجوهر.

---

(1) Spinoza, Ethics I, Ax.1.

(2) Ibid, Prop. 1.



ويؤكد سبينوزا علاقة الاحتواء الكامل التي بين الجوهر والأحوال أو الأشياء بقوله: «كل ما يوجد، يوجد في الإله، ولا شيء يمكن أن يوجد أو يدرك دون الإله»[1]. وقد استعمل سبينوزا كلمتي «الجوهر» و«الإله» بالتبادل عبر كتاب **(الأخلاق)** كله، وهو يقصد بها الشيء نفسه. يمكن أن تعني العبارة السابقة مذهب وحدة الوجود الذي اشتهر به سبينوزا، هذا إذا أردنا أن نستخلص منها توجهه الفلسفي الميتافيزيقي، لكن ما يهمنا منها ما تشير إليه من احتواء الجوهر على كلّ شيء في الوجود وعدم خروج أيّ موجود عن استيعاب الإله الفعلي لا المعرفي فحسب.

وإذا كان الكل التحليلي لامتناهياً، فإنّ هذا أيضاً هو ما يظهر في نصوص سبينوزا، فالجوهر لديه لامتناهٍ، وينتج عنه أشياء لامتناهية؛ ويقول في ذلك: «من ضرورة الطبيعة الإلهية يجب أن تنتج أشياء لامتناهية بأنماط لامتناهية»[2]. فلمّا كان الإله أو الجوهر لامتناهياً، فإنّ طبيعته اللامتناهية يجب أن تنتج أشياء لامتناهية، لامتناهية في العدد ولامتناهية في نمط وجودها. والملاحظ أنّ هذه القضية تكاد تتطابق مع إحدى حجج ابن رشد في قِدَم العالم، وهي القائلة: إنّ العالم قديم؛ أي لامتناهٍ؛ لأنّه فعل الله القديم اللامتناهي، وأن الفاعل القديم فعله قديم مثله.

والجوهر اللامتناهي عند سبينوزا لا يتكون من أجزائه، وأجزاؤه ليست سوى سلوب به (negations)، بمعنى أنها حدود (limitations) لهذا الجوهر اللامتناهي، فكلّ تَعَيُّن هو سلب بحسب سبينوزا (Omnis Determinatio est negation)؛ أي إنّ الجزء لا يصير جزءاً إلا لأنّه في مكان معين، والجوهر في كلّ مكان، ومن ثَمَّ المكان المعيّن للشيء الجزئي هو سلب من هذا المكان الكلي اللانهائي، والجزء يصير جزءاً لحدوثه في زمان معين، والزمان الجزئي سلب (negation) وحدٌّ (limitation) للزمان الكلي اللامتناهي.

(1) Ibid, Prop. 15.

(2) Ibid, Prop. 16.



والشيء الجزئي لا يصير شيئاً جزئياً إلا باتخاذه مكاناً معيناً بفضل شكله المحدد المكون من الأسطح والخطوط المنغلقة على ذاتها، وهذه كلها سلوب للامتداد اللامتناهي. إن سبينوزا يؤكد بذلك أنّ الأشياء الجزئية لا يمكن أن توجد إلا بناء على الجوهر الذي هو الكلّ التحليلي اللامتناهي الشامل باعتبارها سلوباً وحدوداً له[1]، وهذا هو نفسه ما أثبته كانط للمكان والزمان باعتبارهما تمثلين قبليين، ورفضه في الوقت نفسه الأشياءَ في ذاتها، وهذا أيضاً هو السبب في أن العالم يبدو للمعرفة البشرية في كتاب كانط على أنّه لامتناهٍ في الاستيطيقا الترانسندنتالية والتحليلات الترانسندنتالية، ثمّ يقصر كانط طابعه اللامتناهي هذا على المعرفة وحدها، وينفي هذا اللامتناهي عن العالم في ذاته في (**الجدل الترانسندنتالي**).

وأشياء العالم عند سبينوزا لا تقوم بذاتها من دون الجوهر؛ بل هي داخلة في الجوهر، والجوهر يضمّها كلها وهو الذي يعطيها وجودها وماهياتها. وهذه الأشياء لا هي مستقلة بذاتها ولا هي مستقلّة بعضها عن بعض، ولا هي مستقلّة عن الكلّ الواحد الذي يشملها؛ بل هي معتمدة عليه بالكلية وعلى بعضها بعض. يقول سبينوزا: «ليست هناك صفة للجوهر يمكن تصورها بصدق وينتج عنها إمكان انقسام الجوهر»[2]، فتعدّد صفات الجوهر لا يعني تعدّد الجوهر نفسه. وكذلك الحال مع كثرة الأشياء، فإنّ هذه الكثرة لا يتبعها تعدّد في الجوهر: «الجوهر اللامتناهي بإطلاق غير منقسم»[3]. وهذه الأشياء، لكونها لا تتصف بالوجود المستقل، لايعني وجودها في الجوهر أنّ الجوهر منقسم أو متكثر نتيجة لاحتوائه على الكثرة. فلو كانت الأشياء الجزئية مستقلة بذاتها وعن بعضها بعضاً لكان وجودها في الجوهر يتبعه انقسام وكثرة لهذا الجوهر. لكنها ليست كذلك؛ بل معتمدة بالكلية على

(1) Spinoza, Letter 12, op.cit, pp. 789-790.

(2) Spinoza, Ethics I: Prop. 12.

(3) Ibid, Prop. 13.



الجوهر ومشروطة تماماً به، وهذا ما يجعل الجوهر بسيطاً غير متكثر على الرغم من احتوائه على أشياء كثيرة.

ولما كان الجوهر هو الكل التحليلي اللامتناهي عند سبينوزا، فإنّ سببيته ليست خارجة عن آثاره؛ أي إنّها لا تفعل تأثيرها في المسبّبات من خارجها؛ بل من داخلها. فبما أنّ جوهر سبينوزا مستوعب لكلّ شيء، فإنّ السببية التي يمارسها على الأشياء ليست من خارجها؛ بل هي سببية داخلية، وفي ذلك يقول: «الإله هو السبب المحايث (immanent) لا السبب المفارق، لكلّ الأشياء»[1]. والسببية المحايثة؛ أي السببية الداخلية، التي تُحدث تأثيرها من داخل الأشياء لا من خارجها، هي سببية الكل التحليلي الشارط لكلّ ما هو داخل فيه. ونلاحظ في كلّ هذه الأفكار أنّ رؤية سبينوزا للكون هي رؤية دائرية، يكون فيها الجوهر هو الدائرة الكبرى الشاملة كلَّ شيء والمستوعبة كلَّ وجود، وهي الرؤية الدائرية نفسها للكون، والتي رأيناها لدى ابن رشد. والسبب في اشتراكهما في هذه الرؤية أنّهما نظرا إلى العالم على أنّه كلّ تحليلي لامتناهٍ كما وصفنا، ومن طبيعة هذا الكل التحليلي أن تكون السببية فيه محايثة لا مفارقة، وأن يكون من طبيعة الدائرة التي تحتوي في داخلها على أشياء لامتناهية، في العدد وفي نمط الوجود (ونمط الوجود هذا هو مثل الحركة الأزلية التي أثبتها ابن رشد للعالم ولأشيائه على السواء).

سابعاً- نقد راسل للنقيضة الأولى باعتباره مؤكداً نقدنا الرشدي- السبينوزي لكانط:

وصلنا الآن إلى اللحظة التي نتمكن فيها من توكيد صحة النقد الرشدي- السبينوزي الذي وجهناه إلى كانط في هذه الدراسة بتوضيح أن هذا النقد متطابق مع النقد الذي وجهه راسل إلى كانط في عملين مهمين له: **(أصول الرياضيات)** (Principles of Mathematics) (1903)، و**(معرفتنا بالعالم**

---

(1) Ibid, Prop. 18.



الخارجي) (Our Knowledge of the ExternalWorld) (1914). ينقد راسل النقيضة الأولى لكانط من منطلق فشل كانط في التمييز بين اللامتناهي التركيبي المستحيل وجوده الواقعي أصلاً، واللامتناهي التحليلي الذي هو النوع الوحيد الممكن من اللامتناهي، وهو اللامتناهي الذي للفئات. ويأتي نقد راسل لكانط في سياق تناول راسل مسائل الاتصال واللامتناهي في كتابيه المذكورين، ولاسيما كتابه (**معرفتنا بالعالم الخارجي**) الذي هو سلسلة المحاضرات التي بسط فيها نظرياته الفلسفية في الكتاب الأول.

1- نقد راسل لفشل كانط في التمييز بين نوعي اللامتناهي:

يستند نقد راسل لكانط على ملاحظته أن كانط لم يكن دقيقاً ولا متسقاً في تعريفه للامتناهي في النقيضة الأولى؛ فهو لم يوضح ما هو مفهوم اللامتناهي الذي يقصده عندما يبين استحالة لاتناهي العالم. ويذهب راسل إلى أن اللامتناهي الحقيقي هو خاصية للفئات (classes) ولا ينطبق على السلاسل (series)، إلا بطريقة ثانوية؛ أي بالعرض وليس بالذات بالتعبير الرشدي. ونحن نقول: إن اللامتناهي الذي هو خاصية للفئة هو ما عُرِف باللامتناهي التحليلي، واللامتناهي الذي للسلسلة هو اللامتناهي التركيبي. والفئة عند راسل لا تنتج عن إضافة وحداتها بعضها إلى بعض؛ بل هي تُعطى كاملة ودفعة واحدة، وهي التي تشترط انتماء وحداتها إليها. ومن ثم الفئة ليست في حاجة إلى الاكتمال بالإضافة المتسلسلة أو التركيب المتتالي. وفي حين أن كل ما أثبته كانط في برهان القضية أن سلسلة لامتناهية لا يمكن أن تكتمل في زمان متناهٍ، فإن ما كان يقصده باللامتناهي هنا هو اللامتناهي التركيبي الذي للسلسلة، وليس اللامتناهي الذي للفئة، والذي ليس في حاجة إلى أن يكتمل بإضافة الوحدات إليه؛ لأنه هو الذي يحدد معايير الانتماء إليه. لقد قام كانط بالخلط بين نوعي اللامتناهي بحسب راسل، ومصدر هذا الخطأ أن كانط: «**تخيل** سلسلة الأحداث تبدأ بالحاضر وتذهب إلى الماضي، وحاول أن يدرك [هذه الأحداث] في تركيب متتالٍ (successive synthesis)



في الترتيب المعاكس للذي حدثت به. وبالطبع فهو لم يتمكن من ذلك؛ لأن السلسلة بهذه الطريقة ليس لها نهاية. لكن سلسلة الأحداث إلى هذا الحاضر لها نهاية، وهي هذا الحاضر نفسه...»[1]. وبعد ذلك يلاحظ راسل أن كانط قد وجد أن من الأسهل على الماضي أن يكون متناهياً أكثر من أن يكون المستقبل كذلك، لأنه اعتقد أن الماضي مكتمل، ولا يمكن أن يكون شيء مكتمل لامتناهياً، لأن المكتمل لديه متناهٍ.

وهكذا نرى كيف أن راسل قد كرر النقد نفسه الذي وجهه ابن رشد إلى اللاتناهي من طرف واحد، واللاتناهي من الماضي وحده، وهو لم يكن يعلم بطبيعة الحال أن ابن رشد قد سبقه في هذا النقد. فالفكرة القائلة إنه من الصعب تصور أن الماضي لامتناهٍ على أساس أنه مكتمل، وأنه لا شيء متناهٍ يمكن أن يكون مكتملاً، هي بناءً على التصور الخطي للزمان، والتصور التركيبي للاتناهي، حيث يكون هذا اللاتناهي نفسه مستحيلاً بناء على طبيعته نفسها باعتباره تركيباً لا ينتهي من الأحداث على خط مستقيم. إن نقد راسل لكانط ينصب كله حول خطأ فهم كانط للامتناهي باعتباره تركيباً وعدم انتباهه إلى اللامتناهي التحليلي[2]. اللامتناهي التحليلي مغلق؛ أي إنه دائري، مثل اللامتناهي الرشدي تماماً.

وفي (**أصول الرياضيات**) يهاجم راسل كانط؛ لأنه فشل في فهم استخدام مفهوم الفئة (Class Concept). مفهوم الفئة هذا هو النظر إلى اللامتناهي على أنه فئة لا على أنه سلسلة (series)؛ أي إن اللامتناهي التحليلي هو اللامتناهي الذي للفئة لا الذي للسلسلة، تلك التي تعطينا اللامتناهي التركيبي[3].

---

(1) Bertrand Russell, Our Knowledge of the External World (London: George Allen & Unwin, 1914), p. 161.

(2) Ibid, p. 195.

(3) Russell, Principles of Mathematics (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), p. 459.



والملاحظ أنّ فلسفة راسل تحليلية، وهو يتمسك باللامتناهي التحليلي، ما يعني أن التحليلية لديه ليست مجرد منهج؛ بل هي كذلك نظرة أنطولوجية للعالم. يقول راسل: «افترض كانط أن الأحداث التي تسبق حادثة معطاة يجب أن تُعرف بالامتداد (extension)»[1]؛ أي إنه أخطأ في فهم الزمان بمصطلحات الامتداد، وتخيله على أنه خط مستقيم ممتد. ولما كان قد تخيل الزمان بهذه الطريقة، فإن لاتناهيه سوف يتأسس في الإمكانية المفتوحة واللامتناهية في التركيب المتتالي. هذا التركيب المتتالي باعتباره تعداداً لامتناهياً يستحيل عملياً بالنسبة إلى سلسلة لامتناهية. ونلاحظ هنا أن النقد الذي سبق لابن رشد توجيهه؛ لاستحالة البرهنة على لاتناهي العالم في الزمان على أساس معالجة الزمان على أنه امتداد مكاني كما لو كان في خط مستقيم، يكرره راسل هنا بحذافيره، دون معرفة بابن رشد بطبيعة الحال، ما يعني صحة نقد ابن رشد إذا وضعناه على محك النظريات الرياضية الحديثة في الفئات اللامتناهية وفي مفهوم المتصل (Continuum).

كذلك نلاحظ أنّ راسل ينظر إلى كانط على أنه يعتقد بأن الأحداث السابقة هي أسباب للأحداث اللاحقة، ويفهم هذا النوع من السببية على أنه السببية الخطية التقليدية التي يجب أن يكون السبب فيها سابقاً منطقياً وواقعياً على أثره ومنتجاً له. لكن يذهب راسل إلى أن السبب يمكن أن يكون على المستوى المنطقي نفسه لأثره، فبما أن كل الأحداث أسباب وآثار بعضها لبعض، فليس هناك سبب مطلق لا يكون أثراً لسبب آخر، ولا أثر يكون أثراً مطلقاً، ولا يكون سبباً لأثر آخر. ومعنى هذا أنهما على المستوى المنطقي نفسه، نظراً لأنهما سبب وأثر في الوقت نفسه[2]؛ أي إن السبب والأثر عندما يكونان على المستوى المنطقي نفسه فيمكن أن يكونا داخل فئة لا

---

(1) Ibid, loc.cit.

(2) Ibid, pp. 465-466.



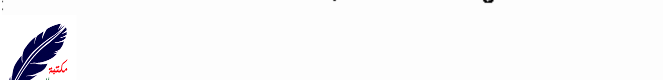
داخل سلسلة متتالية. وقد رأينا أن هذا النقد نفسه يظهر لدى ابن رشد في نظريته في الدوران الأبدي لعلل الأشياء الجزئية على بعضها، وفي فكرته القائلة: إن الحادث ينتج عن الحادث إلى ما لانهاية بالعَرَض لا بالذات.

2- رفض راسل للانقسام اللامتناهي للمكان والزمان:

كان راسل على وعي بالإشكالية التي ظهرت في تاريخ الفلسفة والرياضيات، وهي إشكالية تصور اتصال المكان والزمان وتتأثر بالمفهوم الرياضي التقليدي عنهما الذي يقسمهما إلى نقاط ولحظات. تمثلت هذه الإشكالية في أن النظر إلى المكان والزمان على أنهما مكونان من نقاط ولحظات تقضي على اتصالهما. والحل الذي تبناه راسل لهذه الإشكالية، والذي يحافظ على اتصال المكان والزمان، هو الحل نفسه الذي سبق ظهوره عند ابن رشد، وهو رفض معالجة المكان على أنه مكون من نقاط، والزمان على أنه مكون من لحظات؛ لأن هذه المعالجة كانت هي السبب الذي أدى بزينون الإيلي إلى الإتيان بحججه الشهيرة في نفي الحركة. تمثلت دلالة هذه الحجج في أننا لا يمكن أن نفسر الحركة إذا قسمنا المكان إلى نقاط والزمان إلى لحظات؛ ذلك لأن انقسام المكان إلى عدد لامتناهٍ من النقاط، وكذلك الزمان، يستحيل معه تصور الحركة التي من طبيعتها الاتصال. وقد رأينا مع سبينوزا كيف أنه هو الآخر رفض معالجة الامتداد والدوام بالمصطلحات المتناهية للمكان الخطي والزمان الخطي. يقول راسل: «إنني لا أرى أي سبب لافتراض أن النقاط واللحظات، التي يستخدمها الرياضيون في معالجة المكان والزمان، هي كيانات فيزيائية واقعية»[1]. راسل، إذاً، يرفض أن يكون المكان والزمان مكونين من نقاط ولحظات على الحقيقة، وينظر إلى تلك النقاط واللحظات على أنها مجرد افتراض ذهني من عمل الرياضيين القدماء. وفي المقابل يدافع راسل عن اتصال المكان والزمان، ويقول: إن هذا الاتصال

---

(1) Russell, Our Knowledge of the External World, op.cit., p. 131.




يمكن إثباته من داخل نظرية رياضية حديثة تلجأ إلى الحركة باعتبارها الظاهرة التي تثبت اتصال المكان والزمان. فإذا ما استوعبت الرياضيات مفهوم الحركة المتصلة تكون قد نجحت في مواجهة تفتيت المكان والزمان على يد الرياضيات التقليدية. وهذا ما يجعلنا نتذكر دفاع سبينوزا عن اللامتناهي الحقيقي برفض تصوره بمصطلحات المتناهي، ودفاعه عن اتصال الواقع بعزل التصورات المفتتة لهذا الواقع. وهو نفسه ما يجعلنا نتذكر مواجهة ابن رشد للنظرية الذرية القديمة التي قضت على اتصال المكان والحركة.

3- لجوء راسل إلى الحركة للدفاع عن اتصال المكان والزمان:

لجأ راسل إلى الحركة لتوضيح اتصال المكان والزمان، لكنه رفض معالجة الحركة على أنها تقطع نقاطاً متتابعة في لحظات. وراسل هنا يحوِّل إشكالية المتصل (continuum) إلى إشكالية الجزكة؛ أي يرد المتصل إلى الظاهرة الوحيدة القادرة على تصوره ذهنياً وإثباته منطقياً. فكي يثبت أن المكان والزمان متصلان، فإنه يُدخل الحركة والشيء المتحرك باعتبارهما الأقدر على حل هذه الإشكالية، تماماً كما فعل ابن رشد. فقد سبق أن رأينا كيف أن الحركة تتصف بالواقعية الأنطولوجية الأولى عند ابن رشد، وكيف أن كل إشكاليات المتصل المكاني والزماني يمكن أن تُحل بالتنظير للحركة، لا على أنها تقطع نقاطاً ثابتة أو تمر بلحظات زمانية ثابتة؛ بل على أنها حركة متصلة تنفي المفهوم الثابت عن النقطة واللحظة. ومعنى هذا أن الحركة، سواء عند راسل أم عند ابن رشد، هي ذلك الشيء الذي يتضمّن الاتصال ويشهد ظاهرة الاتصال ويكون هو الحامل الفعلي لها وقوامها الأنطولوجي، وهي التي تقضي على المفهوم الرياضي التقليدي المتقطع للمكان المكون من نقاط والزمان المكون من لحظات. يقول راسل في ذلك: «وبالتالي فإن اتصال الحركة لا يجب أن يُفترض أنه يتأسس في شغل جسم ما لمواضع متوالية في أزمنة متوالية»[1].

---

(1) Ibid, p. 134.



ومثلما رفض سبينوزا معالجة الامتداد بالمصطلحات المتناهية للمكان المنقسم إلى نقاط لما يؤدي إليه ذلك من استحالة تصور الامتداد اللامتناهي، وكذلك القضاء على اتصال الامتداد، يرفض راسل القابلية اللامتناهية لانقسام المسافة إلى مسافات لامتناهية الصغر[1]. والحقيقة أنّ هذه القابلية اللامتناهية في الانقسام قد أشار إليها ابن رشد في **(جوامع السماع الطبيعي)**، وأطلق على ما تنتجه من لامتناهٍ: «اللامتناهي بالقوة»[2]، وهو ليس اللامتناهي الحقيقي الذي للحركة، والذي أثبته في المقالتين السابعة والثامنة من الكتاب نفسه. ويرفض راسل أن تكون المسافة منقسمة بالفعل إلى عدد لامتناهي الصغر من المسافات، وذلك في سياق دفاعه عن اتصال المكان، ذلك الاتصال الذي يقضي عليه تصور الانقسام اللامتناهي في الصغر للمسافة. ويقول راسل في ذلك: «هذه القابلية اللامتناهية للانقسام يبدو منها للوهلة الأولى أنها تتضمن مسافات لامتناهية في الصغر (infinitesimal distances)... لكن هذا خطأ. إن الانقسام المستمر للمسافة إلى نصفين، على الرغم من أنه يعطينا باستمرار مسافات أصغر، يعطينا دائماً مسافات متناهية. إذا كانت المسافة الأصلية متراً واحداً، فإننا نصل بالتوالي إلى نصف المتر، ومنه إلى الربع، ومنه إلى ثمن المتر، ومنه إلى (1/ 16) من المتر، وهكذا؛ لكن كل واحد من هذه السلسلة اللامتناهية من المسافات المتصاغرة متناهٍ»[3]. ويظهر في تحليل راسل هنا التحليل نفسه الذي قدمه ابن رشد للاتناهي الانقسام بالقوة، وحكم ابن رشد عليه بأنه ليس اللامتناهي الحقيقي. هذا اللامتناهي بالقوة سواء كان القابلية اللامتناهية لانقسام المسافة إلى مسافات لامتناهية، أم كان القابلية اللامتناهية لإضافة وحدة متناهية إلى مجموع وحدات متناهية إلى ما لانهاية، هو اللامتناهي التركيبي الذي كان في

(1) Ibid, p. 135.

(2) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، ص34.

(3) Russell, Our Knowledge of the External World, p. 135.



ذهن كانط، وهو يضع براهينه في النقائض الكوزمولوجية، ولاسيما النقيضتين الأولى والثانية. أما اللامتناهي الحقيقي عند راسل ومن قبله عند ابن رشد وسبينوزا فهو اللامتناهي التحليلي الذي أثبتناه، ذلك اللامتناهي الذي يستوعب المتناهي داخله، لا الذي يقع المتناهي خارجه باستمرار.

وكي يزيد راسل تحليله للامتناهي التركيبي دقة وقوة، وكي يضفي على نقده له المزيد من الحسم، يستعين بالحركة، تماماً مثلما فعل ابن رشد. فالحركة، بحسب راسل، إذا وصفناها على أنها تقطع لحظات زمانية فلن تكون ممكنة كما ذهب زينون الإيلي؛ ذلك لأن المسافة التي سيقطعها الشيء المتحرك إذا كانت لامتناهية في الانقسام، فالحركة سوف تكون غير ممكنة؛ لأنها لا يمكن أن تقطع الانقسام اللامتناهي للمسافة. وكذلك من حيث الزمان، فهي لا يمكن أن تقطع أزمنة لامتناهية في الانقسام. ويذهب راسل في اتفاق مع ابن رشد إلى أن الحركة لا تنتقل من لحظة زمانية ثابتة إلى لحظة ثابتة أخرى، وهي لا تسكن عند كل لحظة تقطعها؛ بل هي متصلة. يقول راسل في ذلك: «لا يمكن لنا القول: إن [الشيء المتحرك] ثابت في اللحظة، بما أن اللحظة لا تتوقف في زمن متناهٍ، وليست هناك بداية ونهاية للحظة بقطع نهائي»[1]؛ أي إن اللحظة ليست لها بداية يكون قبلها سكون، وليست لها نهاية يكون بعدها سكون. فلو كانت اللحظة متناهية وزمانها متناهياً لسبقها سكون ولتلاها سكون أيضاً. لكن اللحظة الزمانية للحركة يسبقها زمان تكون فيه الحركة مستمرة، ويتلوها زمان تكون فيه الحركة مستمرة أيضاً. وهذا هو ما سبق أن عبر عنه ابن رشد برفضه قياس الحركة في الزمان على أنها تقطع مكاناً منقسماً إلى نقاط، ورفضه تصور حدوث الحركة كما لو كانت تقطع زماناً منقسماً إلى آنات بالقياس إلى المكان المنقسم إلى نقاط، ورفضه كذلك النظر إلى الحركة على أنها تقطع لحظات ثابتة، وأن السبب في ذلك الخطأ هو

---

(1) Ibid, p. 136.



معالجة البعد الزماني بالبعد المكاني كما ذهب ابن رشد في (**تهافت التهافت**). كذلك نلاحظ أن رفض راسل لاعتبار اللحظة ساكنة بين لحظتين ساكنتين يوازي رفض ابن رشد لمعالجة «الآن» على أنه يقطع المتصل الزماني.

وبعد أن يثبت راسل أن لاتناهي المكان والزمان غير مقبول منطقياً إذا فهمنا هذا اللاتناهي على أنه لاتناهٍ في قابلية انقسام المكان إلى نقاط لامتناهية، وانقسام الزمان إلى لحظات لامتناهية، يذهب إلى أن مفهوم اللامتناهي نفسه يمكن المحافظة عليه، وأنه لا يُضحَّي به بالكامل من جراء عدم منطقية لاتناهي الانقسام إلى أجزاء لامتناهية. فلاتناهي الانقسام هو مجرد إمكانية وهو غير متحقق بالفعل، تماماً مثلما نظر إليه ابن رشد على أنه لامتناهٍ بالقوة؛ أي القوة على الانقسام اللامتناهي. وهذا هو اللامتناهي الذي رفضه راسل ومن قبله ابن رشد وسبينوزا.

ويثبت راسل بعد ذلك نوعاً آخر من اللامتناهي، وهو النوع نفسه الذي سبق ظهوره عند ابن رشد وسبينوزا، وهو اللامتناهي التحليلي. يقول راسل: «بالنظر إلى مناقشتنا السابقة للفيزياء، يبدو في الظاهر أنه ليست هناك أي بينة إمبيريقية في صالح اللامتناهي أو المتصل في موضوعات الحواس أو في المادة. لكن التفسير الذي يفترض اللاتناهي والاتصال يبقى أيسر وأكثر طبيعية -في وجهة النظر العلمية- من أي وجهة نظر أخرى. وبما أن جورج كانتور قد أوضح أن التناقضات المفترضة وهمية [في القول باللاتناهي والمنصبة على اللامتناهي التركيبي]، فليس هناك أي سبب للاحتفاظ بتفسير متناهٍ للعالم»[1]. يقصد راسل بذلك أن مفهوم اللامتناهي نفسه، على الرغم من توضيحه عدم إمكان اللامتناهي إذا فهمناه على أنه لاتناهي الانقسام؛ يمكن المحافظة عليه، لا باعتباره اللامتناهي التركيبي؛ بل على أنه اللامتناهي التحليلي الذي سوف يشرحه بعد ذلك. وهو يستعين في وصفه بجورج كانتور ونظريته في الفئات؛ لأن اللامتناهي التحليلي هو خاصية للفئة.

(1) Ibid, p. 155.



4- دفاع راسل عن اللامتناهي التحليلي في نقده لكانط:

وكي يوضح راسل مفهومه عن اللامتناهي، الذي هو اللامتناهي التحليلي، كان عليه أن يناقش ما نظر إليه على أنه معالجة خاطئة لمفهوم اللامتناهي، الذي ظهر في النقيضة الأولى عند كانط. يريد راسل من مناقشته لكانط في النقيضة الأولى أن يوضح أن مفهوم اللامتناهي الذي كان يستخدمه كانط خاطئ، ومن ثم إن وضع كانط للنقيضة الأولى كلها ولرفضه الفصل فيها خاطئ هو الآخر. لم يتناول راسل إثبات كانط للاتناهي المكان والزمان؛ لأنه يعتقد بالفعل بلاتناهيهما. وكل ما ركز عليه هو قضية النقيضة الأولى؛ لأن استخدام كانط للمفهوم الخاطئ عن اللامتناهي واضح فيها. يذهب راسل إلى أن خطأ كانط تمثل في معالجة لاتناهي العالم من حيث الزمان، نظراً إلى أنه يعالج الزمان على أنه ليست له بداية في الماضي على سبيل برهان الخلف، وعلى أن له نهاية في اللحظة الحاضرة. وهذا التصور الخاطئ هو الذي جعل كانط يعالج اللامتناهي وفي ذهنه اللامتناهي التركيبي الذي سبق أن رفضه راسل. ولو كان كانط قد عالج اللحظة الحاضرة على أنها ليست مجرد نهاية لسلسلة لامتناهية من الماضي؛ بل على أنها لحظة عابرة يمتد الزمان بعدها إلى ما لانهاية، لما كان قد وقع في خطأ القول بأن السلسلة اللامتناهية تتأسس في استحالة اكتمالها بتركيب متتالٍ. وهكذا نرى كيف أن راسل قد كرر النقد نفسه الذي وجهه ابن رشد إلى «الآن» على أنه نهاية للزمان الماضي، وعلى أنه يقطع المتصل الزماني. ويذهب راسل إلى أن مفهوم اللامتناهي الذي يقصده وهو اللامتناهي الحقيقي، والذي أخذه من كانتور، الذي هو اللامتناهي التحليلي، هو «في الأساس خاصية للفئات، وهو لا ينطبق على السلاسل إلا اشتقاقاً (derivatively)»[1]؛ أي إن اللاتناهي الذي للسلسلة هو لاتناهٍ بالعرض في لغة ابن رشد الأرسطية، في اختلاف عن اللاتناهي بالذات الذي للفئة، تلك الفئة التي هي جوهر سبينوزا

(1) Ibid, p. 156.



من جهة، والعالم المحدود في المكان واللامتناهي في الحركة والزمان عند ابن رشد.

ويظهر مفهوم اللامتناهي التحليلي عند راسل من وصفه لاحتواء الفئة عليه، حيث يكون له حدود قصوى ودنيا لكن ليس له أول أو آخر، تماماً مثل اللامتناهي الدائري عند ابن رشد، ومثل مفهوم اللامتناهي عند سبينوزا باعتباره الذي لا يحده شيء من خارجه، والذي يتضمن في ذاته تحديدات أو تعينات عناصره. يقول راسل: «تعني كلمة اللامتناهي من حيث الاشتقاق «الذي ليس له نهاية» (having no end). لكن الحقيقة أن بعض السلاسل اللامتناهية لديها نهايات، وبعضها ليست له نهاية؛ في حين أن بعض المجموعات (collections) لامتناهية دون أن تكون متسلسلة»؛ والمجموعة التي تكون لامتناهية دون أن تكون سلسلة هي اللامتناهي داخل نوعه عند سبينوزا، وهو أيضاً اللامتناهي الدائري عند ابن رشد،. لأن انتفاء السلسلة من المجموعة اللامتناهية يعني أن هذه المجموعة من طبيعة الدائرة؛ «ويمكن بالتالي أن يُنظر إليه على أنه إما من دون نهاية (endless) أو ليست له نهايات. إن سلسلة اللحظات ابتداءً من أي لحظة سابقة إلى أي لحظة لاحقة هي لامتناهية، لكن لها نهايتين. يبدو أن كانط في نقيضته الأولى يعتقد أنه من الصعب أن يكون الماضي لامتناهياً من أن يكون المستقبل هكذا، على أساس أن الماضي قد اكتمل الآن، وأنه لا يمكن لأي لامتناهٍ أن يكون مكتملاً. ومن الصعب للغاية تَفَهُّم كيف استطاع أن يتخيل أي معنى لهذه الملاحظة؛ لكن يبدو أنه كان يفكر في اللامتناهي باعتباره اللامنتهي (unended)»[1]؛ أي إن كانط اعتقد أن الماضي متناهٍ على أساس أنه انتهى في اللحظة الحاضرة، وعلى أساس أن ما له نهاية يجب أن تكون له بداية. وبما أن الماضي انتهى في اللحظة الحاضرة، يجب أن تكون له بداية. أما إذا

(1) Ibid, pp. 179-180.



كان الماضي لامتناهياً في نظره فمن الصعب قبول أنه انتهى في اللحظة الحاضرة.

مشكلة كانط، بحسب راسل، أنه اعتقد أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي، تماماً كما كان يعتقد المتكلمون ومن قبلهم يحيى النحوي كما أثبتنا، وهذا غير صحيح كما رأينا مع ابن رشد؛ لأن اللحظة الحاضرة ليست نهاية للزمان؛ بل هي بالأحرى بداية للزمان اللاحق. ومعنى هذا أن كانط، بحسب نقد راسل، كان يجب عليه أن يفكر في اللامتناهي من الطرفين لا من طرف واحد. خطأ كانط في نظر راسل هو الخطأ نفسه الذي وقع فيه كل من قال بتناهي العالم، والذي كشفه ابن رشد، وهو الذي يتمثّل في أنه فكر في الزمان باعتباره خطاً مستقيماً، وعلى أنه سلسلة متتالية من الآنات، وهذا غير صحيح. فالزمان، كما رأينا مع ابن رشد، ليس خطياً بل دائري تابع للحركة الدائرية اللامتناهية.

خاتمة:

على الرغم من أن كانط هو آخر الفلاسفة، الذين تناولت هذه الدراسة نظرياتهم في اللامتناهي، أثبتت الدراسة أن معالجته لهذا المفهوم لم تكن دقيقة، ولم يكن كانط على حق في رفضه إمكان معرفة اللامتناهي؛ ذلك أن تاريخ الفكر الفلسفي السابق له شهد معالجات أفضل وأكثر دقة، اخترنا منها معالجة ابن رشد الذي تكاد تكون عباراته رداً غير مباشر على إنكار كانط للفصل بين تناهي ولاتناهي العالم؛ ومعالجة سبينوزا الذي أثبتت الدراسة تطابق نظريته في اللامتناهي مع نظرية ابن رشد. وعلى الرغم من الاختلاف المذهبي بين ابن رشد وسبينوزا، رأينا كيف أن الأساس الأنطولوجي والإبستمولوجي لنظرية اللامتناهي واحد لديهما. ونقصد من ذلك أن فلسفة ابن رشد تعتمد إلى حد شبه كامل على الرؤية الأرسطية للعالم وعلى علم الطبيعة والكوزمولوجيا الأرسطية، في حين اعتمدت فلسفة سبينوزا على رؤية



مختلفة للعالم شكّلها علم الطبيعة الحديث في صورته لدى جاليليو والرؤية الكوبرنيقية للكون. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بينهما جاءت نظريتاهما في اللامتناهي متطابقتين.

إن دارس الفلسفة كثيراً ما يقابل مواقف فلسفية سابقة أكثر وجاهة وأكثر منطقية وعقلانية من مواقف لاحقة، وهذا هو الحال مع مفهوم اللامتناهي الرشدي-السبينوزي، الذي كان أكثر تقدّماً وأكثر دقة من الموقف الكانطي. وقد حاولت الدراسة إثبات ذلك بالاستعانة، في جزئها الأخير، بنظرية راسل في اللامتناهي، التي طورها من نظرية الفئات اللامتناهية عند عالم الرياضيات جورج كانتور. ورأينا أيضاً كيف أن راسل قد قدم نقداً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى عند كانط بناء على نظريته في اللامتناهي، التي تكاد تتطابق مع النظرية الرشدية-السبينوزية. وهذا هو إثباتنا أن مواقف فلسفية سابقة لكانط كانت أفضل بكثير من موقف كانط.

كذلك وضعت الدراسة يدها على الأصول التاريخية للبراهين التي قدمها كانط على تناهي العالم وعلى لاتناهيه، ذلك لأن كانط لم يخترعها اختراعاً؛ بل نقلها من التراث الفلسفي السابق له. ووصلت الدراسة بأصول براهين استحالة لاتناهي العالم إلى أصلها الأول وهو الفيلسوف السكندري يحيى النحوي، ثم رصدت تأثير حجج يحيى النحوي في إبطال قِدَم العالم في علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية. وهذا التتبع للأصول كان بهدف توضيح أن ابن رشد كان على علم كامل ببراهين كانط نفسها في إبطال لاتناهي العالم التي لم تكن سوى تكرار للبراهين التقليدية التي بدأها النحوي، وانتشرت منه إلى الفكر الإسلامي. وعند تناولنا ابن رشد قمنا بتقسيم هذا التناول إلى جانبين: الجانب الأول أوضحنا فيه ردّ ابن رشد على كل الحجج المقدمة في تفنيد لاتناهي العالم من جهة الماضي، وهي الجهة محل النزاع التي ركز عليها كانط في النقيضة الأولى. والجهة الثانية هي نظرية ابن رشد الخاصة في اللامتناهي، وهي التي تثبت اللامتناهي الدائري باعتباره النوع

الوحيد الممكن أنطولوجياً وكوزمولوجياً وإبستمولوجياً من اللامتناهي، مع توضيح أن اللامتناهي الذي أنكره كانط، والذي كان في ذهنه، وهو يكتب النقيضة الأولى، هو اللامتناهي الخطي. ومن ثم يكون كانط قد أنكر نوعاً واحداً فقط من اللامتناهي وترك النوع الآخر، وهو الوحيد الممكن.

وأوضحت الدراسة أن الخلاف الأساسي بين كل من أنكر إمكان اللامتناهي، سواء على المستوى الأنطولوجي من حيث كونه موجوداً بالفعل أم على المستوى الإبستمولوجي من حيث قدرة العقل البشري على إدراكه، يلتف كله حول نوعين من اللامتناهي: اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي. اللامتناهي التركيبي هو اللامتناهي على الاستقامة وعلى التوالي، الذي يتمثل في الإضافة اللامتناهية لوحدة إلى مجموع الوحدات القائمة إلى ما لانهاية. وهذا النوع هو اللامتناهي الزائف، وقد أسماه بعض الفلاسفة «اللامتعين» (undetermined) مثل هيغل، وهو الذي لا يمكن وجوده بالفعل، ولا يمكن للعقل البشري إدراكه ولا حصره. وكل من أنكر إمكان اللامتناهي كان في ذهنه هذا النوع وحده، وعلى رأسهم يحيى النحوي، مروراً بعلم الكلام الإسلامي والغزالي، وكذلك اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى، وانتهاءً بكانط. أما اللامتناهي الآخر التحليلي فهو ليس في طبيعة السلسلة أو الخط المستقيم؛ بل في طبيعة الدائرة، وهو الكل الشامل الذي يستوعب المتناهي في داخله لا الذي يقع المتناهي دائماً خارجه مثل حال اللامتناهي التركيبي. وهو اللامتناهي الوحيد الممكن وجوده وتصوره معاً. وقد أثبتت الدراسة أن كل من يثبت اللامتناهي يثبته على أنه هذا اللامتناهي التحليلي، وعلى رأسهم ابن رشد، مروراً بسبينوزا وانتهاء بكانتور وراسل.

وأخيراً أثبتت الدراسة أن نظرية راسل في اللامتناهي، القائمة على نظرية الفئات في الرياضيات الحديثة لدى كانتور، تتطابق مع المفهوم الرشدي - السبينوزي عن اللامتناهي، ما يشكل دعامة علمية، منطقية ورياضية، دقيقة



لهذا المفهوم عندهما، وإثبات أنه ليس مجرد تأمل ميتافيزيقي؛ بل قائم على رؤية علمية صحيحة للكون وللمعرفة البشرية.





III

نظرية سبينوزا
في «واجب الوجود» وأصولها الرشدية

مقدمة:

إن الاطلاع على نظرية سبينوزا (1632-1677م) في الوجود، التي وضعها بوجه أساسي في الجزء الأول من كتابه (**الأخلاق**)، والتي كانت لها إرهاصات في كتاباته الأولى، يرينا أن مفهوم «واجب الوجود» (Necessary Existence) واضح فيها للغاية. فسبينوزا صريح في وصفه للجوهر بأن وجوده ضروري ضرورة مطلقة، وأن وجوده من ذاته لا من أي شيء آخر خارجه، وأنه لا يمكننا تصور عدم وجود الجوهر لما ينطوي على إنكاره من تناقض. وكذلك يقول سبينوزا: إن الأحوال، التي هي صادرة عن الجوهر وتكون أنماط وجوده العينية، هي الأخرى تتصف بالوجود الضروري، لا من ذاتها؛ بل من صدورها مباشرة عن الجوهر؛ إذ إن ضرورتها تأتيها من ضرورة الجوهر الأصلية. ومن الواضح أن هذا الحضور لمفهوم واجب الوجود يشي بصلة ما مع ابن سينا (980-1037م) وباحتمال انتقال أثر سينوي إلى سبينوزا؛ ولاسيما أن ضرورة وأزلية أحوال الجوهر شبيهة بمفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره.

وبالفعل، هناك حضور سينوي قوي لمفهوم واجب الوجود بالمعنى الذي قصده ابن سينا في ميتافيزيقا سبينوزا. ويتمثّل أحد أهداف هذه الدراسة في



الكشف عن كيفية انتقال هذا الأثر السينوي إلى سبينوزا، والأسباب التي دعته إلى القول بواجب الوجود ابتداءً.

لكن هل هذا الحضور القوي والواضح لمفهوم واجب الوجود عند سبينوزا هو حضوره نفسه في فلسفة ابن سينا؟ وبعبارات أخرى: هل اكتسب مفهوم واجب الوجود عند سبينوزا الخصائص والسمات نفسها التي كانت تميز واجب الوجود السينوي، أم هناك اختلافات؟ وفي حالة ثبوت هذه الاختلافات، فما أسبابها؟ واستباقاً لما سيأتي تفصيله في سياق هذه الدراسة، لايتصف مفهوم واجب الوجود عند سبينوزا بكل المعاني السينوية، وإن كان يتصف بالكثير منها، وهو أقرب إلى تعديلات ابن رشد (1126-1198م)، التي أقامها على هذا المفهوم في سياق نقده لتوظيف ابن سينا له، وخصوصاً في (**تهافت التهافت**) و(**تفسير ما بعد الطبيعة**)، وبعض رسائله الفلسفية. وهدف هذه الدراسة إثبات أن مفهوم واجب الوجود الذي ظهر في ميتافيزيقا سبينوزا، وإن كان يحمل الكثير من الملامح السينوية، يرجع إلى نظرية ابن رشد في الضرورة والأزلية[1].

لم يعترض ابن رشد على مفهوم واجب الوجود السينوي في حدّ ذاته؛ بل اعترض على نوع واحد منه وهو «واجب الوجود بغيره الممكن بذاته»، وهو العالم أو السماء الأولى أو المتحرك الأول الأزلي أو الفلك المحيط، وهي كلها أسماء مختلفة للشيء نفسه. فقد رفض ابن رشد أن تكون السماء ممكنة بذاتها وضرورية أزلية بغيرها، نظراً لما ينطوي عليه ذلك من التناقض في القول بطبيعتين للسماء: الإمكان والضرورة معاً. وفي مقابل ابن سينا قال

---

(1) سوف نستخدم كلمتي (الواجب) و(الضروري) بالتبادل في هذه الدراسة، نظراً لأن مصطلح «الواجب» هو مصطلح ابن سينا خاصة. أما ابن رشد فلم يكن يفضله لأنه ذو أصل كلامي، وكان يفضل «الضروري». ولما كانت اللغات الأوربية لا تميز بينهما التمييز الذي قصده ابن رشد، ولما كان ابن رشد نفسه قد استخدمهما بالتبادل في نقده لابن سينا عبر كل مؤلفاته، فلهذا كله استخدمناهما بالتبادل.



ابن رشد: إن السماء لا تحتوي على أيّ إمكان وإن وجودها ضروري وأزلي، لكن ضرورتها وأزليتها ليست من ذاتها؛ بل من المحرك الأول الثابت. فعلى الرغم من أنها تحتوي على الضرورة والأزلية في ذاتها، ليست هي مصدرهما؛ بل المصدر هو المحرك الأول. وبذلك قال ابن رشد: إن السماء واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، وهي لا تحتوي على أي إمكان. وكان في ذلك مخلصاً لنظرية أرسطو في قِدَم العالم.

ما علاقة كل هذا بسبينوزا؟ العلاقة قوية ووثيقة للغاية؛ ذلك لأن الجوهر عند سبينوزا هو واجب الوجود بذاته، وهو بذلك يتصف بالوجوب الذاتي تماماً مثلما نجد عند ابن سينا، وكذلك عند ابن رشد. أما الأحوال عند سبينوزا (Modes)، فهي تتصف بكونها واجبة الوجود أيضاً لكن بالمعنى الرشدي الذي لوجود السماء، والتي هي واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها ولا تحتوي على أي إمكان. فالأحوال عند سبينوزا هي واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها ولا تحتوي على أي إمكان، تماماً كما هو الحال في السماء عند ابن رشد، وهي ضرورية وأزلية «في ذاتها» وإن كانت حاصلة على الضرورة والأزلية لا «من ذاتها» بل من الجوهر.

ولإثبات هذا التطابق بين سبينوزا وابن رشد في نظريتيهما في الضرورة والأزلية، ندخل في هذه الدراسة في مقارنات نصية وتحليلات دقيقة لأقوالهما ولابن سينا أيضاً، لإثبات أن الاختلافات الدقيقة بين واجب الوجود السينوي وواجب الوجود السبينوزي سببها تبني سبينوزا لنظرية ابن رشد في ضرورة وأزلية العالم، الذي هو واجب بغيره وفي ذاته معاً، وهو وضع الأحوال نفسه في مذهب سبينوزا. هذا بالإضافة إلى الكشف عن السياق التاريخي الذي انتقلت عبره إشكاليات مفهوم واجب الوجود من ابن سينا وابن رشد إلى سبينوزا، والذي هو، كما تثبت الدراسة، تاريخ الرشدية اليهودية الذي تكرر فيه الخلاف الرشدي-السينوي نفسه حول واجب الوجود، وتجلى في أفكار موسى بن ميمون (1135-1204م) في كتابه (دلالة



الحائرين) الذي درسه سبينوزا، وتبنى فيه الفكرة السينوية حول «الواجب بغيره الممكن بذاته»، وموسى الناربوني (1299-1362م) الرشدي اليهودي الصميم الذي كانت تعليقاته على (**دلالة الحائرين**) مطبوعة مع الكتاب نفسه في النسخة التي كان يمتلكها سبينوزا، والذي رفض، مثل ابن رشد، أن تكون السماء ممكنة بذاتها في اعتراضه على ابن ميمون ونقده له؛ وحسداي كريسكاس (1340-1410/ 1411م)، الذي كان سبينوزا قارئاً لكتابه (**نور الإله**)، والذي عاد إلى موقف الغزالي في رفضه إلحاق أيّ ضرورة أو أزلية بالسماء وقال بحدوثها. والحقيقة أن تعرُّف سبينوزا إلى نظريتي ابن سينا وابن رشد في واجب الوجود والاختلافات الدقيقة بينهما كان من خلال هذا الخلاف اليهودي حول مفهوم واجب الوجود، الذي كان تكراراً لخلاف فلاسفة الإسلام، وظهوراً للمواقف الثلاثة السابقة نفسها من مفهوم واجب الوجود: الموقف السينوي (ابن ميمون)، والموقف الغزالي (كريسكاس وأبرابانيل)، والموقف الرشدي (موسى الناربوني وإليشع دل مديجو).

ففي ضوء النزاع الشهير بين ابن رشد من جهة والغزالي وابن سينا من جهة أخرى حول مفهوم «واجب الوجود بغيره الممكن بذاته»، الذي رفض فيه ابن رشد أن يكون الواجب بغيره ممكناً بذاته، نريد وضع فلسفة سبينوزا في سياق هذا النزاع، والفحص في نظريته في الوجود والضرورة والأزلية. وعندما نقوم بذلك سيتبين لنا أن فلسفة سبينوزا لا يمكن فهمها الفهم الكامل والصحيح إلا بوضعها في سياق ذلك النزاع الرشدي-الغزالي-السينوي حول الواجب والممكن، وحول الواجب بذاته والواجب بغيره.

أولاً- الجوهر والأحوال عند سبينوزا باعتبارهما «الواجب بذاته» و«الواجب بغيره»:

1- خواص جوهر سبينوزا المتفقة مع مفهوم «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا:

في جوهر سبينوزا خمس خواص تجعله متطابقاً مع مفهوم ابن سينا عن



واجب الوجود بذاته، وهي أنه مكتفٍ بذاته، ووجوده ضروري، وواحد غير منقسم، وهو الجوهر الوحيد الممكن وجوده في الوجود، وأخيراً أنه هو المبدأ الأول والعلة الأولى لكل شيء آخر. وسوف نحلل فيما يأتي كل خاصية منها ونقارنها بخواص واجب الوجود عند ابن سينا، لنوضح التطابق بينهما.

أول خاصية هي القوام الذاتي (Self-subsistence)؛ أي إنه مكتفٍ بذاته، وليس في حاجة إلى أي شيء آخر كي يوجد. وهذا ما يظهر في ذهاب سبينوزا إلى أن جوهراً لا يمكن أن يأتي إلى الوجود من جوهر آخر، وأن أي جوهر لا يمكنه إنتاج جوهر آخر، وذلك في برهنته على استحالة وجود جوهرين في الوجود؛ إذ يقول سبينوزا: «إن جوهراً لا يمكنه أن يكون منتجاً عن طريق جوهر آخر»[1]؛ ذلك لأن صفات الجوهر لا يشاركه فيها غيره وهو متفرد بها. ومن ثم من المستحيل وجود جوهرين في الوجود بالصفات نفسها، ومن ثم لا وجود إلا لجوهر واحد فقط. ولما كان هذا الجوهر هو الوحيد الموجود، لا يمكن أن ينتج جوهراً آخر، وهو مكتفٍ بذاته بهذه الجهة. فلا هو مُنتَج عن طريق جوهر آخر يسبقه، ولا هو ينتج جوهراً آخر. وكذلك يقول سبينوزا: إن الجوهر لا ينتجه شيء آخر غير ذاته، ومن ثم هو علة ذاته (Self-caused/Cause Sui)[2]. ولما كان علة ذاته فهو من هذه الجهة مكتفٍ بذاته. وهذه هي الخاصية نفسها التي نجدها في واجب الوجود بذاته عند ابن سينا، ذلك لأنه بحسب تعريف ابن سينا وجوده من ذاته ووجوب وجوده من ذاته. ويتضح ذلك من قول ابن سينا: «إن الواجب الوجود بذاته لا علة له... واجب من جميع جهاته... و... لا يمكن أن يكون

---

(1) Spinoza, Ethics, I, Prop.6, corollary, p. 219, in Complete Works, translations by Samuel Shirley. Edited with Introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002).

(2) Spinoza, Ethics, I,Prop. 7, proof, p. 219.



وجوده مكافئاً لوجود آخر... لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركاً فيها بوجه من الوجوه...»[1].

وثاني خاصية هي أن وجوده ضروري (necessary)، فلا يمكن تصور العالم عند سبينوزا ما لم يكن هناك شيء ضروري في وجوده ضرورة مطلقة ترجع إليه كل التغيرات، ثابت وغير متغير وأزلي. وهذه الضرورة هي ما سبق أن عبر عنه ابن سينا بكلمات «الوجوب» و«واجب الوجود» و«الموجود الواجب». يقول سبينوزا عن ضرورة ووجوب الجوهر: «الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر»[2]؛ ما يعني أن وجوده ضروري بما أن طبيعته تتضمن وجوده. وهذا ما يتضح أكثر في شرح سبينوزا لهذه القضية؛ إذ يقول: «بما أن الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر... فإن تعريف الجوهر يجب أن يتضمن الوجود الضروري (necessary existence)»[3]. وقد كان سبينوزا يتبنى التمييز السينوي نفسه بين الضروري والمستحيل منذ وقت مبكر؛ أي منذ (**رسالة في إصلاح العقل**)؛ إذ يقول فيها: «أسمي الشيء مستحيلاً إذا كانت طبيعته تتضمن تناقضاً لو كان موجوداً؛ وأسمي الشيء ضرورياً إذا كانت طبيعته تتضمن تناقضاً إذا لم يكن موجوداً، وأسمي الشيء ممكناً إذا كان من طبيعته ألا يتضمن وجوده أو عدم وجوده أي تناقض»[4]. وهذا ما يتطابق مع قسمة ابن سينا الوجود إلى الواجب والممكن. يقول ابن سينا: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال»، وهو المحال الذي يظهر في نص سبينوزا في كلمة «تناقض»؛ «وإن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب

(1) ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، المحقق آية الله حسن زاده الآملي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1428هـ، ص49-50.

(2) Spinoza, Ethics I, Prop. 7, p. 219.

(3) Spinoza, Ethics I, Prop. 8, scholium 2, p. 221.

(4) Spinoza, Treatise on the Emendation of the Intellect, in Complete Works, p. 14.



الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه»[1].

ثالث خاصية للجوهر عند سبينوزا هي أنه واحد غير منقسم؛ إذ يستحيل تصور جوهر منقسم؛ لأن انقسامه هذا سوف يؤدي إلى كثرته وإلى اعتماد أجزائه بعضها على بعض، وسوف تكون في داخله أولوية لأجزاء على أخرى، ما يقضي على وحدته. وفي ذلك يقول سبينوزا: «ليست هناك صفة يمكن تصورها بصدق للجوهر يتبعها إمكان انقسامه»[2]. فلو قلنا إن الجوهر مكون من أجزاء، فإن هذه الأجزاء إما ستتصف بصفات الجوهر نفسها وإما لا تتصف. فإذا اتصفت بصفاته نفسها كان ذلك متناقضاً مع ما سبق، وإن أثبته سبينوزا من أنه لا شيء يشارك الجوهر في أي شيء. أما إذا كانت أجزاؤه لا تتصف بشيء ممّا يتصف به، فلن يكون هناك بين الجوهر وأجزائه أيّ شيء مشترك، ويكون من المستحيل أن تنتمي أجزاؤه إليه. وكذلك يقول سبينوزا: «الجوهر اللامتناهي بإطلاق هو لامنقسم»[3]. ويشرح سبينوزا مقصوده من هذه القضية بذهابه إلى أن الجوهر لما كان لامتناهياً، فلو كان مكوناً من أجزاء، فإمّا أن تكون هذه الأجزاء لامتناهية أو متناهية. وإذا كانت لامتناهية فهذا يعني أنها اشتركت في صفة مع الجوهر، وقد قال هو إنه لا شيء يشارك الجوهر في أي خاصية؛ كما أنه من التناقض القول إن أجزاء توجد لامتناهية؛ لأن أي جزء من طبيعته أن يكون لامتناهياً. أما إذا كانت أجزاؤه متناهية فنكون قد وقعنا بذلك في تناقض القول بتكون الجوهر اللامتناهي من أجزاء متناهية. فلا يبقى إذاً سوى القول بأن الجوهر غير منقسم وغير مكون من أجزاء.

وهذا أيضاً يتطابق مع نفي ابن سينا لانقسام واجب الوجود؛ إذ يقول:

---

(1) ابن سينا، النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م، ص261.

(2) Spinoza, Ethics I, Prop. 12, p. 223.

(3) Spinoza, Ethics I, Prop. 13, p. 224.



«ونقول أيضاً: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادٍ تجتمع فيتقوم بها واجب الوجود، لا أجزاء كمية ولا أجزاء حد وقول... وذلك لأن كل ما هذه صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع»(1). فإذا كان واجب الوجود منقسماً إلى أجزاء، فإما أن تكون هذه الأجزاء سابقة في الوجود له، وإما ليست سابقة له. وإذا كانت سابقة له في الوجود فسوف تكون هي الواجبة الوجود لا هو. وإذا لم تكن سابقة له في الوجود، فإما أن يكون مجموع هذه الأجزاء هو الواجب الوجود وإما أن يكون واجب الوجود مستقلاً عنها ومفارقاً لها. وإذا كان واجب الوجود هو مجموع أجزائه، فوجوده ليس مستقلاً عنها؛ بل معتمداً عليها، وبذلك لن يكون واجب الوجود بذاته؛ بل واجباً بأجزائه، وهذا مستحيل. أما إذا كان واجب الوجود مستقلاً عن أجزائه ومفارقاً لها فلن تكون أجزاء له مكونة لماهيته، وهذا مستحيل أيضاً. لا يبقى إذاً سوى القول ببساطة واجب الوجود وبنفي الانقسام عنه، تماماً كما نجد عند سبينوزا.

رابع خاصية هي أنه الجوهر الوحيد الممكن وجوده في الوجود. ويظهر هذا في نصوص سبينوزا في صورة نفيه وجودَ جوهرين متماثلين أو مشتركين في صفات واحدة، أو جوهرين بصفات مختلفة، فكلّ نوع من هذين النوعين مستحيل الوجود. ويقول سبينوزا في ذلك: «إن جوهرين بصفات مختلفة ليس بينهما شيء مشترك»(2)؛ «عندما لا يكون هناك شيء مشترك بين الأشياء فإن بعضها لا يمكن أن يكون أسباباً لبعضها الآخر»(3). ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهران في الوجود؛ ذلك لأنه إذا كان هناك بالفعل جوهران، فإن اختلافهما وتمايزهما بعضهما عن بعض إما أن يكون عائداً إلى اختلاف في الطبيعة وإما إلى اختلاف في التأثير، حيث يكون الواحد منهما

(1) ابن سينا، المبدأ والمعاد، نشر عبد الله نوراني، معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ميتشغن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984م، ص5.

(2) Spinoza, Ethics I, Prop. 2, p. 218.

(3) Ibid, Prop. 3.



سبباً لآثار معينة والآخر سبباً لآثار آخرى. لكن لما كانت الطبيعة واحدة وفعلها واحداً فقد دل هذا على أن الجوهر في الكون واحد وليس اثنين. وتبعاً لهذا قال سبينوزا: «لا يمكن أن يكون في الوجود جوهران أو أكثر بالصفات أو الطبيعة نفسها»(1). وهذا هو بالضبط ما عبر عنه ابن سينا في حالة واجب الوجود عندما نفى أن يكون هناك أكثر من واجب واحد بذاته. وقال في ذلك: «... وإن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان»(2)؛ كما لا يصح القول: إن هناك واجبين للوجود، كل واحد منهما واجب بذاته وبالآخر في الوقت نفسه، ذلك لأن وجوب الواحد منهما بالآخر ينفي عنه أنه واجب بذاته(3). ومن ثم القولُ بواجبين معتمدين بعضهما على بعض متناقض مع مفهوم واجب الوجود بذاته.

خامس خاصية أن الجوهر عند سبينوزا، وواجب الوجود بذاته عند ابن سينا، كليهما المبدأ الأول والعلة الأولى لكل شيء آخر في الوجود. يقول سبينوزا: «من ضرورة الطبيعة الإلهية يجب أن يظهر عدد لامتناهٍ من الأشياء في أنماط لامتناهية التنوع»(4)؛ «الإله [الجوهر] هو العلة الفاعلة لكل شيء يمكن أن يدخل في مجال العقل الإلهي... والإله هو العلة الأولى بإطلاق»(5). وإذا انتقلنا إلى ابن سينا رأيناه يثبت أن واجب الوجود هو العقل الأول وهو المحرك الأول لكل حركة الكون(6)، وهو كذلك السبب الضروري لكل ما هو ضروري ولكل ما هو ممكن.

---

(1) Ibid, Prop. 5.

(2) ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص49. النجاة، ص267.

(3) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص5-6، 12-13.

(4) Spinoza, Ethics I, Prop. 16.

(5) Spinoza, Ethics I, Prop. 16, corollary. 1, 3.

(6) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص34-35. النجاة، ص273.



رأينا في ما سبق كيف أن جوهر سبينوزا هو نفسه «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا. لكن هل هذا يعني استمرار التطابق بينهما في كل شيء آخر؟ لا. إن التطابق مع ابن سينا يقف عند هذا الحد وحده ولا يتعداه إلى أي شيء آخر من عناصر نظرية سبينوزا الأنطولوجية. فعلى الرغم من أن سبينوزا قد تكررت في مفهومه عن الجوهر الخواص السينوية نفسها لواجب الوجود بذاته، إنّ مجمل نظريته في الوجود الضروري الأزلي ليس سينوياً بل رشدياً، كما سوف يتضح.

2- أحوال سبينوزا باعتبارها «واجبة الوجود بغيرها»:

في تعريف سبينوزا للأحوال (وهو يقصد بها الأحوال اللامتناهية) يتضح أن ما يقصده منها هو قصد ابن سينا نفسه من واجب الوجود بغيره. ويجب نتذكر دائماً أن واجب الوجود بغيره عند ابن سينا هو أيضاً لامتناهٍ. يقول سبينوزا: «لا يمكن لتعريف الأحوال... أن يتضمن الوجود»[1]. وهذا التعريف يوحي بأن سبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود حتى في تعريفه للأحوال، تماماً مثلما ظهر من تعريفه للجوهر. وهذا بالفعل صحيح. سبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود بالنسبة إلى الأحوال فقط، وينظر إلى وجود الأحوال على أنه لاحق وزائد على ماهيتها، وهو عنده ليس داخلاً في هذه الماهية. حقيقة مذهب سبينوزا إذاً أنه يوحد بين الماهية والوجود، ويساوي بينهما تماماً في حالة الجوهر فحسب؛ فالجوهر وحده عند سبينوزا هو الذي تتماهى فيه الماهية والوجود، وهو وحده الذي يمثل هويتهما الأصلية. أما انقسام الوجود والماهية، وأولوية الماهية وتبعية الوجود لها، فيأتي مع الأحوال. سبينوزا، إذاً، أدخل تعديلاً جوهرياً على علاقة الماهية والوجود كما ظهرت في التراث الفلسفي السابق له، والبادئ بابن سينا، والمنتقل منه إلى الفلسفة الأوربية الوسيطة مع توما الأكويني، ومنها إلى

(1) Spinoza, Letter 12 (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, Complete Works, op.cit, p. 788.



الفلسفة الحديثة مع ديكارت ودليله الأنطولوجي على وجود الله[1]، ويكشف في هذه التعديلات عن تطابقه مع تراث فلسفي آخر هو التراث الرشدي البادئ بابن رشد، والمستمر مع شرَّاحه اللاتين واليهود، والذي أحياه سبينوزا نفسه كما تثبت دراستنا هذه.

ويستمر سبينوزا في تعريفه للأحوال فيقول: «وبالتالي فحتى في حالة ما إذا كانت موجودة، يمكننا تصورها غير موجودة. ويتبع من هذا أننا عندما ننظر فقط في ماهية الأحوال لا إلى نظام الطبيعة كله، لا يمكننا أن نستنبط من وجودها الحالي أنها سوف تستمر في الوجود في المستقبل أو لاتستمر، ولا يمكننا كذلك أن نستنبط [من وجودها الحالي] ما إذا كانت موجودة أو غير موجودة في الماضي»[2]. ربما تعني هذه العبارة في ظاهرها أن سبينوزا يقول بعدم إمكانية الفصل في لاتناهي الأحوال أو وجودها الضروري. وهذا صحيح ظاهرياً فقط. لأن سبينوزا يقول بالفعل بلاتناهي الأحوال في الماضي والمستقبل. لكن ما يقصده في عبارته السابقة أن النظر في الأحوال ذاتها لا يمكِّننا من الفصل في تناهيها أو لاتناهيها، وأن تحديد لاتناهيها لا يأتي من التفكير فيها هي ذاتها؛ بل يرَدّ هذا اللاتناهي الذي لها إلى لاتناهي الجوهر، بما أن وجودها ليس منها وليس داخلاً في ماهيتها؛ بل هو من الجوهر الحاصل وحده على هوية الوجود والماهية. ومعنى هذا أن لاتناهي الأحوال عند سبينوزا تابع للاتناهي الجوهر؛ أي إن الأحوال واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر.

لكن النظر في الأحوال للبحث في تناهيها أو لاتناهيها كان هو طريقة كانط في النقيضة الكوزمولوجية الأولى حول تناهي العالم ولاتناهيه[3]. فهو

(1) Young, Michael J., «The Ontological Argument and the Concept of Substance», American Philosophical Quarterly, vol. 11, no. 3, July 1974, pp. 181-191.

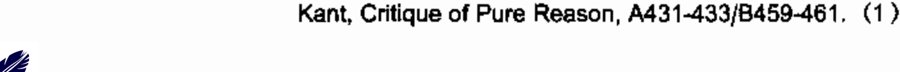
(2) Ibid, Loc.cit.

(3) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), A426/B454- A429/B457.



قد نظر بالفعل إلى الأحوال ذاتها لمعرفة تناهي أو لاتناهي الكل أو العالم كله، والأحوال التي بحث فيها هي المكان والزمان وما يحويانه من أحداث. وبما أن هذه كلها أحوال، فقد انطبق على كانط قول سبينوزا باستحالة الفصل في تناهي أو لاتناهي الأحوال من ذاتها؛ ذلك لأن كانط في مناقشته للنقيضة الأولى استبعد الجوهر الذي هو الموجود الأزلي اللامتناهي في ذاته[1]. لم يدرك كانط في النقيضة الأولى أن الفصل في تناهي العالم أو لاتناهيه لا يأتي من النظر في أحوال العالم نفسه من حيث مكانه وزمانه وأحداثه؛ بل يأتي بالنظر في الوجود الكلي الضروري والأزلي الذي للجوهر، أو للكل المتكامل. ولأن كانط استبعد مقولة الجوهر من مناقشته للعالم في النقيضة الأولى، فقد وجد نفسه غير قادر على الفصل في تناهي أو لاتناهي العالم، ووضع المسألة في صورة نقيضة جدلية غير قابلة للحل. وهي غير قابلة للحل بالفعل كما ذهب كانط نفسه، لا لأنها غير قابلة للحل مطلقاً؛ بل لكونها غير قابلة للحل وفق طريقة كانط التي عبّر عنها سبينوزا وهي النظر في الأحوال للبحث عن تناهيها أو لاتناهيها. لكنها قابلة للحل بطريقة سبينوزا ومن قبله ابن رشد، اللذين أدركا أن حل مسألة قِدَم العالم أو حدوثه لا يأتي من العالم نفسه؛ لأن لاتناهي العالم ليس لاتناهياً من ذاته ووفق ماهيته؛ بل هو لامتناهٍ بفضل المحرك الأول الحاصل على اللاتناهي بالفعل، وبفضل الجوهر عند سبينوزا الحاصل على اللاتناهي وفق طبيعته وماهيته. إذا بحثنا في العالم نفسه عن تناهيه أو لاتناهيه فسوف يصعب علينا الفصل في المسألة. أما إذا نظرنا في الجوهر فإن ذلك يمكننا من الحكم على العالم بالقِدَم؛ لأن العلة القديمة معلولها قديم مثلها، بحسب ابن رشد وبحسب سبينوزا معاً.

فمن الأحوال ذاتها لا نستطيع، بحسب سبينوزا، معرفة ما إذا كانت متناهية أو لامتناهية؛ أي ممكنة أو واجبة، بل من الجوهر فقط نستطيع معرفة


(1) Kant, Critique of Pure Reason, A431-433/B459-461.



وجوبها؛ أي إن الأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر. والحقيقة أن هذه الفكرة تعاكس فكرة ابن رشد في إمكان معرفة قدم السماء بالبحث في طبيعتها، وفي الوصول إلى وجود الله من قِدَم حركة السماء. ويبدو أن هذا الاختلاف الكبير بينهما آتٍ من طريقة سبينوزا التصورية في البحث في الجوهر والأحوال وفي الضرورة والإمكان؛ إذ إنها كانت مسؤولة عن عدم تمكّنه من الوصول إلى ضرورة وأزلية الأحوال المناظرة لضرورة وأزلية السماء عند ابن رشد. أما ابن رشد، فلالتزامه بالطريقة الأرسطية في البحث الميتافيزيقي على أساس عناصر العلم الطبيعي، توصل إلى ضرورة وأزلية السماء من البحث الطبيعي في طبيعة وحركة السماء ذاتها، دون استنباط تصوري قبلي لضرورتها وأزليتها من ضرورة وأزلية المحرك الأول.

أمّا ما يؤكّد لدينا أنّ الأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، أنّ سبينوزا لا ينظر إلى وجوب الوجود أو الضرورة التي للأحوال على أنّه خارج عنها، ويبقى منفصلاً عنها، بل ينظر إلى هذه الضرورة على أنّها محايثة للأحوال، وذلك كما يتّضح من قضيّة سبينوزا الشهيرة القائلة: إنّ الجوهر أو الإله هو العلة المحايثة (immanent) لا المفارقة (transient) للأشياء[1]. فكون الجوهر علةً محايثة يعني أنّ الضرورة التي هو مصدرها داخلةٌ في صميم وجود الأشياء، أو بالأحرى وجود الأحوال اللامتناهية. وهذا يناظر ذهاب ابن رشد إلى أنّ واجب الوجود بغيره واجب في ذاته. لم يدرك الكثيرون[2] (ما عدا الذين لاحظوا احتواء فلسفة

(1) Spinoza, Ethics I, prop. 18.

(2) مساعد، محمد، العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد، دار الفارابي، بيروت، 2013. لم تستطع دراسة محمد مساعد إدراك الأبعاد اللامتناهية للعالم عند ابن رشد، ورسمته باعتباره متناهياً في كل شيء ما عدا الحركة، في حين أنّ ابن رشد رصد الكثير من جوانبه اللامتناهية التي لم ينتبه إليها مساعد، وعلى رأسها قدم المادة الأولى واحتواء العالم على اللامتناهي الدائري في مجال العناصر الأربعة.



ابن رشد على مذهب وحدة الوجود) أنّ وجوب الوجود الذاتي للعالم عند ابن رشد يأتي من أن العلة الأولى محايثة للعالم وليست بمفارقة له. صحيح أنّ وجوب الوجود يأتي للعالم من علّة خارجةٍ عنه عند ابن رشد، تماماً مثلما تأتي الضرورة واللاتناهي للأحوال من الجوهر عند سبينوزا، إلا أنّ الضرورة عندهما لا تبقى في الخارج منفصلة عن العالم؛ بل تصير داخل العالم محايثة له.

3- قسمة سبينوزا للوجود إلى جوهر وأحوال:

يتبيّن من هذه القسمة وضوح التمييز السينوي والرشدي للوجود الأزلي بين الأزلي من ذاته والأزلي بغيره؛ أي الواجب بذاته والواجب بغيره. ففي الملحق الذي وضعه سبينوزا لكتابه (**مبادئ الفلسفة الديكارتية**)، والذي أسماه «أفكار ميتافيزيقية»، يتّضح بقوّة مفهوم واجب الوجود لديه، ويبدو منه أنّه يستنبطه تصورياً من ماهيّته. فتحت عنوان «قسمة الوجود» (The Division of Being)، يقول سبينوزا: «من تعريف أو وصف الوجود... من السهل علينا معرفة أن الوجود يجب أن ينقسم إلى الوجود الذي يوجد ضرورة من طبيعته (أي ذلك الذي تتضمن ماهيته وجوده)، والوجود الذي تتضمّن ماهيته الوجود الممكن فقط (Possible Existence). وهذا [ما يجعل الوجود] منقسماً إلى الجوهر (Substance) والحال (Mode)»[1]. يبدو من ظاهر هذه العبارة أنّها تكشف عن أثر للقسمة السينوية إلى الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته. لم يكن سبينوزا موفقاً في هذا التعبير الذي يوحي بأنّه أدخل الإمكان في الأحوال، في حين أن الأحوال اللامتناهية عنده ضرورية، واللامتناهي والضروري لا يحتوي على أيّ إمكان. هذا علاوة على أنّ هذا التعبير يتضمّن فكرة أنّ الجوهر وحده هو الذي يتضمّن الوجود الضروري، والأحوال وجودها ممكن، في حين أنّ سبينوزا لا يقول بذلك في هذا الملحق نفسه

(1) Spinoza, «Appendix Containing Metaphysical Thoughts», in Complete Works, op.cit, p. 180.



حول الأفكار الميتافيزيقية. ويبدو أنّ سبينوزا قد تلافى هذا الخطأ في كلّ أعماله التالية؛ ذلك لأننا لم نعثر في أيٍّ من أعماله الأخرى على عبارة مثيلة لتلك يقول فيها سبينوزا إنّ وجود الأحوال ممكن؛ ذلك لأنّ سبينوزا لو كان يعتقد بالفعل في انقسام الوجود إلى الضروري والممكن وحسب، فإنّ عبارته السابقة سوف تعني أنّ الأحوال لديه ممكنة، وهي ليست ممكنة بل ضرورية. يبدو أن سبينوزا كان يقصد من تقسيمه هذا تقسيم الوجود الضروري إلى جوهر وأحوال؛ أي إلى الضروري بذاته وماهيته وهو الجوهر، والضروري من شيء آخر غير ذاته والذي لا تدخل الضرورة في ماهيّته وهو الأحوال، وهو لم يتحدث عن الوجود الممكن الذي بمعنى تساوي إمكان وجوده وعدم وجوده.

الملاحظ أنّ هذا التقسيم يبدو منه أنّه تقسيم تصوّري مثل تقسيم ابن سينا، وقائم على أساس تمييز ماهوي بين الواجب والممكن؛ أي إنّه يقسمهما بحسب ماهيّتيهما، ويستنبطهما من الماهية. وما يزيد من تأكيد الأصل السينوي لهذا التقسيم، تعريف سبينوزا للوجود الضروري على أنه «الذي تتضمن ماهيته وجوده»، وهو ما أدّى بالكثيرين إلى الاعتقاد بأنّ هذا التمييز يتضمّن الدليل الأنطولوجي[1]. وعلى الرغم من أنّ الأصل السينوي هو ما يبدو على هذه القسمة، إلا أننا عندما نحللها بدقّة سوف نجد أن هذا الأصل ينسحب إلى الخلفية ليحلّ محله التعديل الرشدي على القسمة السينوية الأصلية إلى الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته، وكذلك إعادة ابن رشد بناء دليل الواجب والممكن. فسبينوزا يقول في بداية التعريف: إنّ الوجود الضروري، أو واجب الوجود بالتعبير السينوي، «يوجد ضرورة من طبيعته». وهذا ما يقطع الطريق أمام احتمال أن يكون سبينوزا مستنبطاً لوجود

(1) Earle, William A, «The Ontological Argument in Spinoza», Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, no. 4, (June 1951), pp. 549-554. Young, Michael J., «The Ontological Argument and the Concept of Substance», pp. 182, 184-185.



الموجود الضروري من ماهيّته؛ ذلك لأنّه يستنبطه من طبيعته لا من ماهيّته، إذا فهمنا هذه الماهية على أنّها تصوّرية ذهنيّة آتية من مجرد تعريفه تصورياً، أو من مجرّد ما تفهمه النفس من مفهوم واجب الوجود؛ ذلك لأنّ استنباط واجب الوجود من الطبيعة يختلف عن استنباطه من الماهية التصورية كما يفهمها الذهن البشري. فلو كان سبينوزا يستنبط واجب الوجود من ماهيّته التصورية لكان استنباطه هذا ينتمي إلى الصورة التقليدية للدليل الأنطولوجي على وجود الله، الذي يدلّل على وجوده من مجرد الفكرة الضرورية عن الكائن الضروري. لكن وضع سبينوزا للجوهر باعتباره واجب الوجود لا ينتمي إلى هذه الصورة التقليدية للدليل الأنطولوجي؛ بل ينتمي إلى صيغة معدّلة منه خاصة بسبينوزا وحده، وهي الصيغة التي تنظر إلى وجوب وجود الجوهر من طبيعته لا من ماهيته، والتي تردّ الماهية إلى الطبيعة[1]. فسبينوزا يستنبط واجب الوجود من طبيعته التي هي «الطبيعة» بألف لام التعريف (Nature)؛ أي الطبيعة الطابعة. وبذلك يكون سبينوزا قد وحّد بين الماهية والطبيعة بأن ردَّ الماهية إلى الطبيعة، وأدرك الماهيّة على أنها ليست سوى الطبيعة. وهذا ما يبعده عن أيّ نزعة تصوّرية ماهوية، وعن أيّ صورة تقليدية للدليل الأنطولوجي كما نجده عند ابن سينا وديكارت، الذي نقده كانط؛ لأن تعريف ماهيّة الجوهر بالطبيعة ينطوي على إعادة تأويل الماهية طبيعياً على أنها هي الطبيعة الطابعة، ومن ثَمَّ يدخل في نطاق النزعة الطبيعية، ويبتعد من

(1) يجد القارئ في الدراسات الآتية نموذجاً لتفسير أدلة سبينوزا على وجوب وجود الجوهر باعتبارها مبتعدة عن الصيغة التقليدية للدليل الأنطولوجي، ومقتربة من الدليل الكوزمولوجي:

Garrett, Don, «Spinoza's Ontological Argument», The Philosophical Review, vol. LXXXVIII, no. 2 (April 1979), pp. 198 ff. Lin, Martin, «Spinoza's Argument for the Existence of God», Philosophy and Phenomenological Research, vol. LXXXV, no. 2, September 2007, pp. 269-297. Laerke, Mogens, «Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics», Journal of the History of Philosophy, vol. 49, no. 4 (2011), 439-462.



ثَمَّ عن النزعة الماهوية التصوّرية التي تميز الصورة التقليدية للدليل الأنطولوجي.

أما تأكيده أنّ «الوجود ينقسم إلى جوهر وحال»، فيدلّ على أن المفهوم السينوي عن الواجب بغيره الممكن بذاته مختفٍ من هذه القسمة الحاصرة؛ فالوجود عنده إمّا جوهر واجب الوجود بذاته، وإما حال واجب الوجود أيضاً لكن ليس بذاته بل بغيره الذي هو الجوهر، لكنّه الذي لا يحتوي على أيّ إمكان. ذلك لأنّ الحال إذا كان ممكن الوجود عند سبينوزا فلم يكن من الممكن أن يكون صادراً عن الجوهر؛ لأنّ الجوهر لديه لا ينتج أيّ شيء ممكن؛ بل ينتج الضروري والأزلي دائماً.

ثانياً- العلاقة بين الوجود والماهية في الجوهر السبينوزي وواجب الوجود السينوي:

في هذا الجزء من دراستنا نهدف إلى وضع يدنا على اختلاف أساسي بين الجوهر عند سبينوزا وواجب الوجود بذاته عند ابن سينا، وهو موقف كلّ واحد منهما من العلاقة بين وجود واجب الوجود وماهيّته. واستباقاً لما سيأتي تفصيله، نقول: إنّ ابن سينا قد فصل بين الوجود والماهية في واجب الوجود بذاته، ونظر إلى الوجود على أنّه عرض للماهية؛ أي شيء يأتي إليها وطارئ عليها، وأعطى الأولوية للماهيّة على الوجود، ونظر إلى واجب الوجود على أنّ ماهيّته هي التي تحدّد وجوده. وقد ظهر هذا واضحاً في معظم التعريفات التي قدمها ابن سينا لواجب الوجود. وكان بذلك يشكّل الأساس الأول للدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي يتوصل إلى وجوده من ماهيته وبتحليل تصوّري لهذه الماهية؛ ذلك الدليل الذي انتقل إلى فلاسفة أوربا في العصور الوسطى عن طريق توما الأكويني، ومنهم إلى ديكارت[1]، الممثل

(1) الخضيري، زينب محمود، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986م، ص51.



الأبرز لهذا الدليل في العصر الحديث، الذي ظهر في التأمل الخامس من كتابه (**تأملات في الفلسفة الأولى**)[1].

أما سبينوزا، فعلى الرغم من أنّ تعريفاته للجوهر تحمل ظاهرياً معنى التمييز بين ماهية الجوهر ووجوده، وتبدو في ظاهرها كما لو أنّها تستنبط وجود الجوهر من ماهيّته، ما أدى بكثير من الباحثين إلى إرجاع تعريفات سبينوزا للجوهر إلى مفهوم واجب الوجود السينوي مباشرة، إلا أنّ الحقيقة أن سبينوزا قد وحد بالكامل بين الوجود والماهية في الجوهر، ولم يفصل أبداً بينهما، وقال بالهويّة التامة بينهما، تلك الهوية التي صارت ملمحاً أساسياً لمذهبه. وهدفنا النهائي من توضيح هذا الفرق بين سبينوزا وابن سينا هو إبعاد سبينوزا عن ابن سينا للتمهيد لتوضيح رشديته الكاملة. فكل ما يبعد سبينوزا عن ابن سينا يمهّد بالضرورة لتقريبه من ابن رشد. ويتضح هذا بخصوص مسألة الوجود والماهية في أنّ ابن رشد قد نقد ابن سينا في معالجته للوجود على أنه لاحق على الماهية، وتعامله معه على أنّه عَرَض، وقد تلافى سبينوزا ذلك الانفصال السينوي بين الوجود والماهية، وكان مخلصاً للنقد الرشدي لهذا الانفصال بتوحيده الكامل بين الوجود والماهية في «واجب الوجود بذاته»، وكذلك في «واجب الوجود بغيره».

1- الماهية والوجود بين الانفصال والهوية:

ذهب ابن سينا إلى التمييز بين الوجود والماهية في حالة «الواجب بغيره

= Morewedge, Parvis, «Ibn Sina Avicenna and Malcolm and the Ontological Argument», The Monist, vol. 54, no. 2, (April 1970), pp. 234-249.

(1) كان كتاب جويشون الآتي أوّل دراسة أوربية مخصصة بالكامل لمناقشة تمييز ابن سينا بين الوجود والماهية، ورصد آثار هذا التمييز على كل الفلسفات الأوربية اللاحقة، سواء الوسيطة أم الحديثة: Goichon, A.M., La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna), Paris, 1937. كما أسهب فيسنوفسكي في شرح انفصال الوجود عن الماهية لدى ابن سينا: Wisnovsky, R., Avicenna's Metaphysics in Context (New York: Cornell University Press, 2003), pp. 145-172.

الممكن بذاته»؛ ذلك لأنّ هذا النوع من الواجب لا يأتيه الوجوب من ذاته؛ بل من شيء آخر خارجه وهو الواجب بذاته، ومن ثم إنّ ماهيته لا تتضمن وجوده لأنّ وجوده عرض له ولاحقة ملحقة به من شيء آخر غير ذاته[1]. أما الواجب بذاته عند ابن سينا فهو الذي تتّحد فيه الماهية مع الوجود ويصيران في هوية واحدة، فهو الذي تتضمّن ماهيته وجوده، وهو الذي يكون وجوده هو ماهيته. ومعنى هذا أنّ الوجود والماهية متّحدان وفي هوية واحدة في حالة «الواجب بذاته» فحسب، منفصلان في «الواجب بغيره» وفي كل وجود آخر[2]. لم يوافق ابن رشد ابن سينا على فصله بين الوجود والماهية في حالة «الواجب بغيره»، وذهب إلى أنّ وجود السماء واجب بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، بناء على أن ضرورتها وأزليّتها كامنة في ذاتها، لكنها ليست السبب فيهما؛ بل السبب الأول لهما هو المحرك الأول الثابت. وسوف نجد فيما يأتي آثاراً واضحة من النظرية السينوية في واجب الوجود ومن نقد ابن رشد لابن سينا في مسألة انفصال الوجود والماهية في «الواجب بغيره»، وتمسّك ابن رشد بعدم احتواء «الواجب بغيره» على أيّ إمكان، على العكس من ابن سينا.

إذا ألقينا نظرة فاحصة على تحليل سبينوزا للجوهر والأحوال فسنجد ملامح التمييز السينوي بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره. يقول

(1) ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق وتقديم حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد، دمشق، 2011م، ص147-148.

(2) العيب الخطير في دراسة مورفيدج الآتية أنها ناقشت الماهية والوجود عند ابن سينا في معزل تام عن تمييز ابن سينا بين الواجب بذاته والواجب بغيره. إن جوهر هذا التمييز عند ابن سينا كان بقصد تحديد طبيعة ونمط واجب الوجود بنوعيه وتمييزهما عن الممكن. لكن في معزل عن هذا الإطار السينوي العام وهدفه الأساسي، انشغلت دراسة مورفيدج بتحليل منطقي على طريقة المدرسة الأنجلوأمريكية وغابت عنها ميتافيزيقا واجب الوجود السينوية:

Morewedge, Parviz, «Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction», Journal of the American Oriental Society, vol.92, no.3 (Jul.-Sep., 1972), pp. 425-435.



سبينوزا: «... إن النقاط التي يجب أن نأخذها في الاعتبار حول الجوهر هي: أولاً، الوجود ينتمي لماهية الجوهر؛ أي أن الجوهر، فقط من خلال ماهيته وتعريفه، يوجد ضرورة... ثانياً، وتبعاً للنقطة الأولى، الجوهر ليس كثرة؛ وبالتبعية لا يوجد إلا جوهر واحد بنفس الطبيعة»[1]؛ أي لا يوجد سوى جوهر واحد يتصف بكون ماهيته هي أن يوجد ضرورة. وهذا هو الشكل الأصلي للدليل الأنطولوجي على وجود الله عن ابن سينا، الذي انتقل منه إلى كل فلاسفة أوربا الوسيطيين والمحدثين، والذي نقده كانط في (**نقد العقل الخالص**)؛ «ثالثاً، لا يمكن تصور أي جوهر إلا على أنه لامتناه»[2]. الجوهر السبينوزي إذاً هو نفسه واجب الوجود بذاته السينوي، فوجوده داخل في ماهيته، وهو واحد بسيط وليس كثرة وغير منقسم ولامتناهٍ.

لكن كلّ من يحاول إقامة التطابق التام بين سبينوزا وابن سينا تواجهه مشكلة هي أن ابن سينا قد أعطى الأولوية للماهية على الوجود الذي لواجب الوجود، وعالج الوجود الذي لواجب الوجود على أنّه لاحق على ماهيته؛ إذ ذهب بالنسبة إلى واجب الوجود بغيره إلى أنّ ماهيته لا تلزم ضرورة وجوده، وبذلك ظهر انفصال الوجود عن الماهية عند ابن سينا، وخاصة في تصوره عن الواجب بغيره[3]. لكن هل تبنى سبينوزا هذه الأولوية السينوية نفسها

---

(1) Spinoza, Letter 12 (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, Complete Works, op.cit, p. 788.

(2) Ibid.

(3) يذهب نادر البزري إلى نقد الرؤية التي يسميها «تقليدية» و«استشراقية» و«توماوية» (نسبة إلى توما الأكويني) لفلسفة ابن سينا، التي يقول إنها هي المسؤولة عن النظر إلى ابن سينا على أنه يفصل بين الوجود والماهية وينظر إلى الوجود على أنه لاحق ومضاف على الماهية. ويدافع البزري عن وجهة نظره في فلسفة ابن سينا الذاهبة إلى أنه لم يعط الأولوية للماهية على الوجود؛ بل إن للوجود عنده الأولوية. وهو يثبت هذه الرؤية الخاصة به عن طريق تحليل مفهوم واجب الوجود بذاته عند ابن سينا ليوضح عدم انفصال ماهيته عن وجوده، وأنّ ماهيته هي وجوده، على اعتبار أنّ =

للماهية على الوجود؟ ولاسيما أنه بدأ تعريف الجوهر بالتصريح بأنّ وجوده «ينتمي» إلى ماهيته؟ بمعنى أن الأولوية لديه هي للماهية على الوجود في الجوهر؛ إذ يظهر من تعريفه له أنّه ألحق بماهيته وجوده كما فعل ابن سينا.

إن إعطاء سبينوزا الأولوية للماهية على الوجود هو في الظاهر وحسب، وليس أساسياً في مذهبه. لقد اضطر سبينوزا إلى إعطاء الماهية الأولوية، وإلى منحها مكان الصدارة، فقط في تعريفه للجوهر، وذلك بهدف مجرد

= الماهية هي الوجود بالنسبة إلى واجب الوجود بذاته. لكن تركيزه على واجب الوجود بذاته فقط، وإهماله الواجب بغيره، هو الذي أدّى به إلى هذه النظرة القائلة: إنّ ابن سينا ليست لديه الثنائية المفترضة بين الوجود والماهية؛ ذلك لأنه استخدم تحليل واجب الوجود بذاته الذي من طبيعته أن تتحد فيه الماهية والوجود. لكن باقي الموجودات عند ابن سينا بما فيها الواجب بغيره تنفصل فيها الماهية عن الوجود، والثنائية واضحة فيها للغاية. كما لم يناقش البزري نقد ابن رشد لابن سينا، ذلك النقد الذي نركز نحن عليه في هذه الدراسة؛ ذلك لأن ما يسميه البزري الرؤية الاستشراقية التوماوية لابن سينا ليست مقتصرة على هذه الاتجاهات فحسب؛ بل إن أصلها يرجع إلى ابن رشد. لم يناقش ابن رشد انفصالاً للوجود عن الماهية في واجب الوجود بذاته؛ بل ناقش ونقد هذا الانفصال في واجب الوجود بغيره. وكل رفض البزري للرؤية الثنائية التقليدية لأنطولوجيا ابن سينا يقتصر على تحليله لواجب الوجود بذاته فقط (759-762، 766). كما يقول البزري (769) إنّ تعبير ابن سينا «واجب الوجود بذاته» يعني أنّ وجوب وجوده هو بوجوده نفسه لا بماهيته، على اعتبار أنّه واجب بذاته لا بماهيته، وأنّ ذاته هي وجوده. فواجب الوجود بذاته يعني أنّه ليس واجباً بماهيّته، وبذلك لا يكون هناك انفصال بين الوجود والماهية في واجب الوجود بذاته؛ لأنّه كما يقول البزري من دون ماهية أصلاً. لكن هذه الفكرة غريبة جداً عن فلسفة ابن سينا. فكيف يكون واجب الوجود بذاته من دون ماهية أصلاً؟ يبدو أنّ البزري من شدّة رغبته في الدفاع عن ابن سينا ضدّ اتهامه بالنزعة التصورية الماهوية قد بالغ في استبعاد الماهية حتى قام بإلغائها تماماً في الواجب بذاته:

El Bizri, Nadr, «Avicenna and Essentialism», The Review of Metaphysics, vol. 54, no. 4 (June 2001, pp. 753-778).



التعريف وتوضيح مقصوده من الجوهر؛ أي بهدف تعليمي بيداجوجي وحسب. أمّا في أساس مذهب سبينوزا الأنطولوجي، فهو لم يعطِ الأولوية للماهية على الوجود، ولم يستنبط وجود الجوهر من ماهيّته أو من تعريفه التصوري كما يبدو من النص السابق. ففي هذا النص يظهر أنّ سبينوزا يستنبط الوجود من الماهيّة، ما جعله عرضةً لكلّ نقدٍ موجّه إلى الدليل الأنطولوجي بما فيه النقد الكانطي. لكنّ الحقيقة أنّ الأولوية التي أعطاها سبينوزا لماهية الجوهر على وجوده سببها التعريف فقط. وخطأ الشراح والمعلقين أنّهم أخذوا ذلك التعريف على أنّه يتضمن الدليل الأنطولوجي لكنّه ليس كذلك[1]. فليس هذا التعريف محتوياً على أيّ دلالة أنطولوجية. ونظرية سبينوزا الحقيقية في الجوهر هي إقامة الهوية الكاملة والتوازي التام بين الماهية والوجود داخل الجوهر؛ فماهيته هي وجوده، ووجوده هو ماهيته. وهذا هو بعينه مذهب سبينوزا في الهوية المطلقة. فالهوية عند سبينوزا ليست مجرد هوية بين الإله والطبيعة، أو بين نظام وتراتب الأفكار ونظام وتراتب الأشياء، أو بين النفس والبدن؛ بل هي كذلك هوية أنطولوجية أصلية بين الوجود والماهية في الجوهر. والحقيقة أنّ هوية الإله والعالم قائمة هي نفسها على أساس الهوية الأصلية بين وجود الإله وماهيته؛ ذلك لأنّ وجود الإله عند سبينوزا هو ما قصده بالطبيعة، وماهيّته هي ما كان مقصوداً بالجانب الروحي والفكري من الإله.

وفي تعريف سبينوزا للأحوال (وهو يقصد بها هنا الأحوال اللامتناهية)، يتضح أنّ ما يقصده منها هو قصد ابن سينا نفسه من واجب الوجود بغيره، بما أنّ وجود الأحوال عند سبينوزا ضروري، لكن ليست هذه الضرورة من ذاتها بل من الجوهر، تماماً كما الأمر عند الواجب بغيره السينوي. ويجب أن

(1) حول عدم انطباق نقد كانط للدليل الأنطولوجي على سبينوزا، انظر:
Basile, Pierfrancesco, «Kant, Spinoza, and the Metaphysics of the Ontological Proof», Metaphysica, May 2010, vol. 11, issue 1, pp. 17-37.



نتذكر دائماً أنّ واجب الوجود بغيره السينوي هو أيضاً ضروري ولامتناهٍ كما الأمر في الأحوال عند سبينوزا. يقول سبينوزا: «لا يمكن لتعريف الأحوال... أن يتضمن الوجود». وهذه البداية توحي بأنّ سبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود في تعريفه للأحوال، تماماً مثلما ظهر في تعريفه للجوهر. وهذا صحيح بالفعل؛ فسبينوزا يعطي الأولوية للماهية على الوجود بالنسبة إلى الأحوال وينظر إلى وجود الأحوال على أنه تابع ولاحق على ماهيّتها، وهو عنده ليس داخلاً في هذه الماهية. لكن ألا يتناقض ذلك مع ما سبق أن قلناه: إن الأحوال عند سبينوزا هي الواجب الوجود بغيره بالمعنى الرشدي لا بالمعنى السينوي؟ أي الواجب بغيره الواجب في ذاته الذي لا يحتوي على أيّ إمكان على الفساد؟ إن تعريف سبينوزا السابق للأحوال يوحي بأن الوجود لا يدخل في صميم الأحوال. فهل معنى هذا أن وجود الأحوال عنده ممكن (possible) وليس ضرورياً؟ لو كان الأمر كذلك لكانت الأحوال عنده مبتعدة عن الواجب بغيره الواجب في ذاته عند ابن رشد. فكيف نحلّ هذه الصعوبة؟

الحقيقة أنّ ما يقصده سبينوزا من كلمة «الوجود» في قوله: «لا يمكن لتعريف الأحوال... أن يتضمّن الوجود»، هو الوجود الضروري المستقل بذاته الذي للجوهر، لا الوجود الضروري التابع الذي للأحوال؛ ذلك لأن سبينوزا يميّز في الوجود الضروري بين الضروري من ذاته والضروري من غيره؛ وكأن سبينوزا يقصد القول من هذا التعريف أن الأحوال ليس لها نمط الوجود نفسه الذي للجوهر؛ أي الوجود الواجب بذاته الضروري بنفسه، وإن كان وجود الأحوال هو الآخر ضرورياً لكنّه الوجود الضروري التابع للوجود الضروري للجوهر. فوجود الجوهر والأحوال كلاهما ضروري، لكن ضرورة الجوهر هي بذاته ومن ذاته، وضرورة الأحوال من غيرها وإن كانت «في ذاتها»، ولا شك في أنّها ليست «بذاتها». فهناك ضرورة في وجود الأحوال، لكنّها ليست مصدر هذه الضرورة؛ بل المصدر هو الجوهر؛ إنّها فقط محلّ هذه الضرورة والحامل العيني لها، لكنّها ليست المصدر والفاعل الأصلي لهذه الضرورة.



ويذهب سبينوزا إلى أنّ الفرق الذي رصده بين الجوهر والأحوال، وهو وجود الجوهر من ماهيّته، وتضمن كل واحد منهما للآخر، ووجود الأحوال اللاحق لماهيتها، الذي يأتيها من خارجها؛ أي من الجوهر، هو أساس تمييزه بين وجود الجوهر ووجود الأحوال. ويقول: إن وجود الجوهر هو الوجود الأزلي (eternal)، ووجود الأحوال هو الوجود في الزمان (duration). الوجود الأزلي للجوهر لازماني، فهو ثابت غير متغيّر، ومن ثم غير خاضع للزمان. أما وجود الأحوال فهو وجود زماني[1] (durational). صحيح أن وجود الأحوال زمانياً يمكن أن يكون لامتناهياً، إلا أنّ هذا اللاتناهي يختلف عن لاتناهي الجوهر. لاتناهي الأحوال هو التغير الدائم اللانهائي والحركة اللانهائية؛ أما لاتناهي الجوهر فهو اللاتناهي الثابت خارج الزمان أصلاً؛ أي الأزلية والقدم الذي لا يعرف التغيّر أصلاً ولا يمرّ به زمان. ومن الواضح أنّ هذين النوعين من اللاتناهي يناظران تماماً لاتناهي الإله ولاتناهي العالم عند ابن رشد. وما يؤكّد لدينا هذه النتيجة ما يقوله سبينوزا في بقية توصيفه للأحوال؛ فالأحوال عنده هي التي تقبل القسمة، وهي المكوّنة من أجزاء، وهي التي يمكن أن نميّز فيها بين الأكبر والأصغر؛ أما الجوهر فهو غير منقسم، واحد وبسيط، وليس به أكبر أو أصغر؛ لأنه من دون أجزاء أصلاً. وهذا ما يؤكّد لدينا تطابقه مع ابن رشد؛ ذلك لأنّ لاتناهي العالم عند ابن رشد هو ذلك اللاتناهي الذي ألحقه سبينوزا بالأحوال؛ فالعالم يشهد الانقسام والتركيب من أجزاء، وحركات أفلاكه تنطبق عليها مقولتا الأكبر والأصغر والأكثر والأقل، وذلك من جرّاء حدوث الحركات الجزئية في العالم[2]. والعالم عند ابن رشد قديم بالكل حادث بالأجزاء.

---

(1) عن التمييز بين الأزلية اللازمانية التي للجوهر والأزلية الزمانية التي للأحوال، انظر:
Hallett, H.F, «Spinoza's Conception of Eternity», Mind, New Series, vol. 37, no. 147, July 1928, pp. 283-303.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على =



والكلّ الذي يجعل العالم قديماً هو الفلك المحيط الذي هو المتحرك الأول حركة أزلية. لكن قدم حركته يرجع إلى المحرك الأول الثابت.

2- ظاهر تعريف سبينوزا للجوهر يعطي الأولوية للماهية على الوجود:

عندما أتى سبينوزا على تحديد العلاقة بين الماهية والوجود فيما يخص الجوهر، في القضية السابعة من الجزء الأول من (**الأخلاق**)، قدّم لنا فكرته الشهيرة عن لزوم وجود الجوهر من ماهيته وتعريفه، بمعنى أن ماهية الجوهر أن وجوده واجب وضروري. أما بالنسبة إلى الأحوال فقد ذهب سبينوزا إلى أنّ لزوم الوجود من ماهيّتها لا ينطبق عليها. فسبينوزا مثله مثل ابن سينا تماماً (هو ومن سار في طريقه وتبعه من الوسيطيين الرشديين مثل موسى بن ميمون، والوسيطيين اللاتين مثل ألبرت الكبير وتوما الأكويني، وأخيراً ديكارت باعتباره الممثل الحديث والأخير لهذا التوجه اللاتيني الوسيط) ذهب إلى عدم لزوم وجود الأحوال مثلما يلزم الوجود ماهية الجوهر. وعندما ناقش ولفسون نظرية سبينوزا في الماهية والوجود فيما يخص الجوهر، اعتقد خطأً أنّ هذه النظرية ترجع إلى ابن سينا، لكنّه لم ينتبه إلى أنها ترجع إلى تعديل ابن رشد لبرهان الوجوب والإمكان عند ابن سينا. وما دفع ولفسون إلى الاعتقاد الخاطئ بأنّ ابن سينا هو المصدر الأول لنظرية سبينوزا في علاقة الوجود والماهية في الجوهر، أنّ ظاهر تعريفات سبينوزا يبدو أنّه يسير على الخط السينوي في إعطاء الأولوية للماهية على الوجود في «واجب الوجود بذاته»؛ إذ يقول سبينوزا: «إنني أُعرِّف الله على أنه موجود ينتمي الوجود إلى ماهيته»[1]. ويقول سبيوزا في القضية السابعة من الجزء الأول: «الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر... ماهيته تتضمن بالضرورة الوجود»[2].

= المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998م، ص129، 145، 233.

(1) Spinoza, Letter 83, in Complete Works, op.cit, p. 958.

(2) Spinoza, Ethics I, Prop. 7, and proof.



كان هذا التعريف هو السبب في نظرة ولفسون الخاطئة حول رد نظرية سبينوزا إلى ابن سينا. يقول ولفسون: «كل عبارات سبينوزا المتعلقة بطبيعة الوجود في علاقته بالماهية تعكس الموقف السينوي والميموني... وبالتناظر مع الصيغة السينوية الذاهبة إلى أن الوجود في الأشياء المخلوقة عَرَض مضاف لماهيتها، يقول سبينوزا: إن الأشياء المنتجة من قبل الله لا يدخل الوجود في ماهيتها. فالإله عند سبينوزا مختلف عن الأشياء المفعولة له أو المخلوقة عن طريقه»[1]. عندما رأى ولفسون أن سبينوزا يميز بين الإله والأشياء المخلوقة على اعتبار أنّ الإله وحده هو الذي تتضمّن ماهيته وجوده، وأن الأشياء المخلوقة لا تتضمن ماهيتها وجودها، اعتقد أنّ هذه النظرية هي تكرار للنظرية السينوية في الوجود، التي ظهرت لدى موسى بن ميمون. لكن ما لم ينتبه إليه ولفسون في عبارات سبينوزا التي استشهد بها أنّ سبينوزا لم يذكر فيها الأحوال وذكر فقط «الأشياء المخلوقة» أو الأشياء المُنْتَجَة عن طريق الله. من الطبيعي والمنطقي أن تكون الأشياء المخلوقة ممكنة الوجود ومن ثم لا تتضمّن ماهيتها وجودها، ومن السهل تصوّر إمكان عدم وجودها دون الوقوع في أيّ تناقض. وهذا هو ما كان يقصده سبينوزا من أن الأشياء المخلوقة لا تتضمن ماهيتها وجودها. أمّا بالنسبة إلى الأحوال، فإن سبينوزا كان صريحاً وواضحاً في كثير من نصوصه في القول بأنّ وجودها ضروري ولامتناهٍ. ولا يمكننا فهم هذه الضرورة واللاتناهي لوجود الأحوال إلا على أنها تستبعد أيّ إمكان. فالأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود أيضاً، لكن لا من ذاتها؛ بل من غيرها وهو الجوهر. وعندما يقول سبينوزا في النص الذي استشهد به ولفسون: إنّ كل الأشياء الأخرى سوى الإله لا يتضمّن الوجود في ماهيّتها، فهو يعني الوجود الذاتي الذي يلحقه الجوهر بذاته؛ أي المعنى الأول للوجود وهو الوجود غير

(1) Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. I, p. 126.



المنفصل عن الماهية والمتّحد معها تماماً؛ أي الوجود الذي لواجب الوجود. وهذا لا يمنع الأحوال من أن يكون وجودها واجباً هو الآخر؛ أي أزلياً وضرورياً، لكن وجوب وجودها ليس من ذاتها؛ بل من الجوهر.

والدليل على أنّ إرجاع ولفسون كلَّ نظرية سبينوزا في الوجود إلى ابن سينا وحده، وعدم انتباهه إلى ابن رشد مطلقاً في هذه المسألة، أنّه، على الرغم مما يبدو من نص القضية السابعة ومن غيرها من نصوص سبينوزا، يستنبط وجود الجوهر من ماهيته مثل ابن سينا، إلا أنّ ذلك كان بهدف التعريف فحسب. ولما كان التعريف منقسماً بالضرورة إلى شيئين: موضوع التعريف والشيء الذي يُعرَّف به، أو موضوع ومحمول، فإنّ أي تعريف للجوهر يجب أن يظهره منقسماً، وهو ليس كذلك. ذلك لأن سبينوزا يذهب بعد ذلك إلى أن الوجود والماهية شيء واحد في الجوهر، فوجوده هو ماهيّته وماهيّته هي وجوده. إنّ الفهم الإنساني الذي اعتاد الفصل بين الوجود والماهية في حالة الأشياء المخلوقة هو المسؤول عن النظر إلى الماهية والوجود على أنّهما منفصلان من الأصل، ثمّ عن إلحاق الوجود بالماهيّة في حالة الجوهر. هذا الفصل الأصلي من عمل ابن سينا، الذي ميّز أولاً بينهما، ثمّ ألحق وجود الله بماهيّته بعد ذلك. أمّا بالنسبة إلى سبينوزا فليس هناك انفصال بين الوجود والماهية في الجوهر، ومن ثم لا يمكن أن نقول مع ولفسون: إن وجود الله عند سبينوزا لاحق لماهيته حتى ولو نظرنا إلى هذا الوجود على أنه متضمّن في الماهية ويلزم عنها؛ لأنّنا بذلك قد عاملنا الماهية على أنها الدائرة الأكبر التي تشتمل على الوجود في داخلها، وهي ليست كذلك بالنسبة إلى سبينوزا، فالماهية والوجود في حالة هوية تامة وكاملة داخل الجوهر؛ ذلك لأنّ ما يميّز الجوهر باعتباره جوهراً هو هذه الهوية من الأصل. فإذا نظرنا إلى الإله على أنّه وجود وماهية، فإنّنا بذلك نكون قد قسمنا الإله ونظرنا إليه على أنه يتكون من جانبين، وجود وماهيّة. لكن الإله بسيط من دون انقسام ولا تركيب. هذا الإله البسيط اللامنقسم واللامركب يجب أن تكون ماهيته ووجوده هما الشيء نفسه.



وهذا هو ما يقوله سبينوزا نفسه في عبارة يوردها ولفسون، لكنّه لا ينتبه إلى أنّها تهدم لديه نظرته إلى فكرة سبينوزا على أنّها ترجع إلى ابن سينا. يقول سبينوزا: «الماهية في الله ليست مختلفة عن وجوده؛ وبالتأكيد فالواحد منهما لا يمكن أن يُعْقل دون الآخر. أما الأشياء الأخرى فالماهية فيها تختلف عن الوجود، ويمكن تعقلها [تعقل الماهية] دون الوجود»[1].

3- تعريف سبينوزا للجوهر على أنّه هوية الوجود والماهية:

في مقابل ابن سينا، الذي ميّز في البداية بين الماهية والوجود، ثم حدّد واجب الوجود بذاته على أنّه ذلك الذي تتضمن ماهيته وجوده، فإنّ سبينوزا يوحد بين الوجود والماهية في الجوهر، وإن لم يظهر هذا التوحيد بوضوح في كتاب (**الأخلاق**)، فهو ظاهر في «الرسالة القصيرة». يذهب سبينوزا في الفصل الثاني من الجزء الأول من الرسالة القصيرة[2] إلى أنّ ماهية الإله تتضمن وجوده. ولوكان سبينوزا قد وقف عند هذه القضية، واكتفى بها، لكان هذا يعني إعطاءه الأولوية للماهية على الوجود، ولوقع في خطأ الدليل الأنطولوجي الذي يستخلص وجود الشيء من ماهيته الذهنية التصورية، ولخضع لكل الانتقادات الموجهة إلى هذا الدليل في تاريخ الفلسفة، ولاسيما نقد كانط الشهير في (**نقد العقل الخالص**). لكنّه لم يكتف بالتعريف السابق؛ بل ذهب بعده إلى أن الوجود أيضاً يتضمن الماهية، وأشار إلى أن ماهية الإله هي الوجود الأزلي اللامتناهي. ومعنى هذا أنّ الوجود والماهية يتضمّن بعضهما بعضاً في نص سبينوزا.

هذا التضمن المتبادل يعني، في تحليلنا الأخير، الهوية التامة الكاملة بينهما والتساوي المطلق؛ ذلك لأنّ نص سبينوزا يؤكّد أنّ ماهية الإله هي

---

(1) Spinoza, «Principles of Cartesian Philosophy: Appendix Containing Metaphysical Thoughts», in Complete Works, p. 181.

(2) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well Being», in Complete Works, pp. 40-41.



وجوده، وليست مجرد صفة متضمِّنة للوجود، وهكذا يقيم سبينوزا الهوية بينهما. هذه الهوية التامة بين الماهية والوجود تجعل سبينوزا يتجاوز واجب الوجود بذاته السينوي الذي تشكل فيه الماهية الأولوية ويكون الوجود تابعاً لها. صحيح أنّ هذه التبعية عند ابن سينا ليست تبعية خارجية؛ لأن واجب الوجود بذاته لا يستفيد الوجود من شيء آخر خارجه بل من ذاته؛ بل هي تبعية داخلية؛ إلا أنّها في النهاية تبعية حتى ولو كانت داخلية. هذه التبعية الداخلية هي التي تمكن ابن سينا من وصف وجوب وجود واجب الوجود بغيره على أنّ تبعية وجوده لماهيته خارجية؛ أي إنّه استفاد الوجود الواجب من شيء خارجه وهو الواجب بذاته. أما سبينوزا فقد نجح في تجاوز إشكاليات القول بالواجب بغيره الممكن بذاته بالقضاء على أيّ تمييز بين الماهية والوجود داخل الجوهر. وقد كان هذا متسقاً مع نظريته في الجوهر؛ ذلك لأنّ أيّ تمييز بين الماهية والوجود في الجوهر ينطوي على النظر إليه على أنّه منقسم إلى ماهية ووجود. ولأن الجوهر عنده بسيط، فإنّ بساطته هذه تستدعي أن يكون الوجود والماهية فيه الشيءَ نفسه. ولم يكن سبينوزا ليتحدّث عن ماهية ووجود للجوهر إلا لدواعي تعريفه وتقريبه من الفهم الإنساني. فلأن أيّ تعريف ينطوي على شيئين؛ الشيء المراد تعريفه والشيء الذي يتم به التعريف؛ أي ينطوي على موضوع ومحمول ضرورة، اضطرّ سبينوزا مرغماً إلى الحديث عن ماهية ووجود للجوهر من أجل تعريفه وحسب. وهذا هو ما يحدث عندما يحاول الفهم البشري إدراك اللامتناهي بطريقة متناهية، وعندما يحاول استيعاب البسيط غير المركب وغير المنقسم بالمصطلحات والتصورات التي لا تصلح إلا لتعريف المركب المنقسم.

4- تصحيح النظرة الخاطئة حول المصدر السينوي لنظرية سبينوزا في الوجود الضروري:

يعني إعطاء الأولوية للماهية على الوجود أنّ سبينوزا يكشف في فكره وفي إثباته للجوهر ولوجود الله عن الدليل الأنطولوجي؛ ذلك الدليل الذي



يستنبط وجود الله من مجرّد فكرته. وقد أكّد الكثير من الشراح أن فلسفة سبينوزا تحتوي على الدليل الأنطولوجي في صورته اللاتينية ذات الأصل السينوي، والذي يبرهن على وجود الله من ماهيته، أول تعريف يقدمه سبينوزا للجوهر في كتابه **(الأخلاق)**، وهو تعريفه للجوهر بأنّه «علة ذاته» (Causa Sui). يقول سبينوزا: «أعني بعلة ذاته (Causa Sui/Cause of Itself) ذلك الذي **تتضمن** ماهيته وجوده»[1]. والواضح من هذا التعريف أنّ «علة ذاته»، وهو الجوهر، تتضمّن ماهيته وجوده؛ فالظاهر من هذا التعريف بوضوح أن سبينوزا يستنبط الوجود من الماهية.

وقد كان هذا التعريف من بين النصوص الكثيرة التي أدّت بولفسون إلى إرجاع نظرية سبينوزا في إثبات وجود الجوهر أو الله إلى ابن سينا[2]. وما زاد من تأكيد الأصل السينوي لنظرية سبينوزا في الوجود الضروري للجوهر أنه يستخدم مصطلح «الوجود الضروري» (Necessary Existence)، ومصطلح «الموجود الضروري» (Necessary Existent) مراراً، ويستخلص من هذا المفهوم الصفات نفسها التي استخلصها ابن سينا من مفهوم واجب الوجود بذاته، والتي وضعها الغزالي في **(مقاصد الفلاسفة)** واصفاً مذهب ابن سينا تحديداً، على الرغم من أنّ مقصوده هو وصف مذاهب كل الفلاسفة[3]. وقد كان من عادة الغزالي أن يُقَدِّم مذهب ابن سينا على أنّه مذهب الفلاسفة كلّهم، ونقده ابن رشد في ذلك في **(تهافت التهافت)** وفي **(تفسير ما بعد الطبيعة)** وفي بعض رسائله الفلسفية. وقد رصد ولفسون التطابق بين الاستنباط السينوي لصفات واجب الوجود بذاته من مفهوم واجب الوجود، والاستنباط السبينوزي للصفات نفسها من مفهوم سبينوزا عن الوجود الضروري. لكن مع

---

(1) Spinoza, Ethics I, def. 1.

(2) Wolfson, The Philosophy of Spinoza, vol. I, p. 128.

(3) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، 2000م، ص104-109.



المقارنة الدقيقة بين الصفات التي استنبطها ابن سينا، وتلك التي استنبطها سبينوزا، يظهر أمامنا الاختلاف بينهما.

فمن مفهوم «واجب الوجود»؛ أي من ماهيّته باعتباره واجب الوجود؛ لأن وجوده من ذاته، استنبط ابن سينا أنّه: 1- لامادي؛ 2- مفارق؛ 3- ليس عرضاً في موضوع أو صورة في مادة؛ 4- أن وجوده وماهيته في هوية واحدة (لكن لم يكن ابن سينا نفسه مخلصاً لهذا المبدأ لأنه عاد للفصل بين الوجود والماهية)؛ 5- ليس مشروطاً بأيّ علة، وليس معتمداً على أي موجود آخر؛ أي قائماً بذاته؛ 6- أنه واحد؛ 7- أنه ليس لديه صفات عرضية؛ 8- غير متغيّر؛ 9- أنه العلة الفيضية لكلّ شيء؛ 10- أنه غير قابل للتعريف؛ 11- أنه مصدر وجود كلّ شيء آخر.

وعلى الرغم من أنّ ولفسون يعدّد كل هذه الصفات المستنبطة من واجب الوجود السينوي، ويضع أمامها صفات الوجود الضروري السبينوزي، أخطأ في الاعتقاد بتطابقهما، فهما مختلفان للغاية. يقول سبينوزا: «سوف أوضح باختصار... تلك الصفات التي يجب أن يتصف بها الموجود الذي يتضمن الوجود الضروري... 1- يجب أن يكون أزلياً[1] (Eternal)... 2- يجب أن يكون بسيطاً، ليس مركباً من أجزاء... 3- لا يمكن أن يُدرك على أنه مشروط بل على أنه لامتناهٍ... 4- يجب ألا يكون منقسماً... 5- يجب ألا تنقصه الكمالات؛ بل يجب أن يحوي الكمال الخالص[2]... 6- يجب أن يكون هناك موجود واحد مفرد، ينتمي الوجود لطبيعته»[3]. ويقول سبينوزا أيضاً: «من حقيقة أنني أُعرِّف الله على أنه موجود ينتمي الوجود لماهيته، فإنني

(1) أو قديماً بالمصطلح الإسلامي.

(2) أي يجب أن يكون حاصلاً على الكمالات بالفعل لا بالقوة، وأن يكون وجوده بالفعل دائماً لا بالقوة. والواضح اقترابه الشديد من مفهوم الإله في الفلسفة الإسلامية.

(3) Spinoza, Letter 35, in Complete Works, p. 856.



أستنبط عدداً من صفاته: أنه يوجد ضرورة، وأنه واحد، غير متغير، لامتناهٍ... إلخ»[1]. تبدو صفات جوهر سبينوزا في الظاهر كما لو كانت غير مختلفة عن صفات واجب الوجود السينوي. لكن هذا هو ما يبدو في الظاهر وحسب، والحقيقة هي عكس ذلك تماماً؛ فإذا حللنا صفات جوهر سبينوزا فسوف نجدها مختلفة عن صفات واجب الوجود السينوي. فلنرجع مرة أخرى إلى صفات واجب الوجود السينوي كي نعرف كيفية اختلافها عن صفات جوهر سبينوزا.

1- يصف ابن سينا واجب الوجود بأنه لامادي. أما جوهر سبينوزا فهو مادي؛ لأنه يتضمن الامتداد، والامتداد صفة لامتناهية للجوهر عنده.

2- يصف ابن سينا واجب الوجود بأنه مفارق، وليس جوهر سبينوزا مفارقاً؛ بل هو محايث للعالم وللطبيعة. مفارقة واجب الوجود السينوي تتضمّن انفصاله عن العالم، ولذلك كان ابن سينا في حاجة إلى إقامة وسائط عديدة بين العلة الأولى المفارقة والعالم المادي كي يفسّر كيفية ارتباط هذه العلة المفارقة اللامادية بعالم المادة والكثرة والتغير، وهي وسائط العقول المفارقة ونفوس الأفلاك. ولم يكن سبينوزا مضطراً إلى إقامة كلّ هذه الوسائط بين الجوهر والعالم الطبيعي؛ لأن العالم الطبيعي جزء من الجوهر، وهو محايث للعالم الطبيعي. نظرة ابن سينا تراتبية، حيث يكون واجب الوجود ممثلاً المرتبة العليا في نسق التسلسل الهابط للموجودات. أمّا نظرة سبينوزا للكون فهي دائرية، والجوهر لديه يمثل الدائرة الكبرى الكلية التي تشتمل على كل الموجودات الأخرى. هذه النظرة الدائرية للكون تجعل سبينوزا أكثر اتفاقاً مع النظرة الرشدية للكون، التي يكون فيها المحرك الأول محيطاً بالعالم من خارجه، على سبيل الجهة لا على سبيل المكان، ويليه مباشرة المتحرّك الأول الأزلي الذي هو الفلك

(1) Spinoza, Letter 83, in Complete Works, p. 958.



المحيط أو السماء الأولى، وهو الدائرة المادية الأولى التي تشتمل على الكون.

3- واجب الوجود السينوي ليس عرضاً في موضوع، وليس صورة في مادة. وكذلك الحال بالنسبة إلى جوهر سبينوزا، ما يوحي بأنّ هناك اتفاقاً بينهما، لكنه ظاهري وحسب. فقَصْدُ ابن سينا توضيح أن واجب الوجود ليس صورة في مادة؛ بل هو صورة مفارقة، وهو الصورة الأولى والأساسية لكل الصور المفارقة الأخرى. لكن ليس جوهر سبينوزا صورة مفارقة؛ بل هو صورة محايثة للعالم كله.

4- على الرغم من أن ابن سينا قد أعلن عن هوية الماهية والوجود في واجب الوجود بذاته، لم يكن، في تفاصيل مذهبه، مخلصاً لهذا المبدأ؛ لأنه سبق له أن أعطى الأولوية للماهية على الوجود في حالة واجب الوجود عندما استخلص وجوده من ماهيّته. تعني هوية الماهية والوجود عدم وجود أيّ تمايز بينهما وانتفاء القسمة من الأصل. وهذا ما لا نجده عند ابن سينا، لكنّه يتضح أكثر في مذهب سبينوزا. وقد كان ابن رشد أكثر إخلاصاً لهوية الماهية والوجود من ابن سينا، وهذا كما يظهر في نظريته في العلم الإلهي، حيث يكون الإله في هوية تامة مع علمه ومع موضوعات علمه.

5- واجب الوجود السينوي قائم بذاته. هذا القيام بالذات جعل ابن سينا ينظر إلى واجب الوجود على أنه مفارق للعالم، واقفاً وحده خارجاً عنه. وعلى الرغم من أن جوهر سبينوزا قائم بذاته أيضاً، ليس مفارقاً للعالم وليس منفصلاً عنه بل محايث له. فقيامه بذاته يعني عند سبينوزا أنه الكل المطلق والنهائي للكون كله وغير المعتمد على أجزائه والمستقل تماماً عنها، لكن غير المنفصل أبداً عنها. وليس هذا الكل الذي للجوهر مفارقاً للعالم؛ بل محتوٍ له ومحايث فيه في الوقت نفسه.

6- واحدية واجب الوجود عند ابن سينا هي الوحيدة المتفقة مع جوهر



سبينوزا، وذلك بحسب الصفات الثانية والرابعة والسادسة في الرسالة (35)، وبحسب الصفة الثانية في الرسالة (83)[1].

7- واجب الوجود السينوي هو العلة الفيضية لكلّ شيء آخر. لكن ليس جوهر سبينوزا علة فيضية؛ بل علة محايثة فاعلة. مفهوم العلة الفيضية يفترض أن واجب الوجود يقف على رأس التراتب الهيراركي للموجودات، التراتب الهابط منه إلى كلّ ما دونه. وقد قلنا: إن تصور سبينوزا للكون ليس تراتبياً بل دائري، ولذلك الجوهرُ عنده لا يفيض أيّ شيء على ما دونه، لأنّ الجوهر ليس في مكان عالٍ تهبط منه وتفيض كل الموجودات؛ بل هو الكل الشامل للموجودات، وهو الدائرة الكونية الكبرى التي تحيط بكل شيء. جوهر سبينوزا محيط بالوجود وشامل له، ولذلك لا يفيض عنه أي شيء.

8- واجب الوجود عند ابن سينا، كما عند ابن ميمون، غير قابل للتعريف، على أساس أنّ أيّ تعريف هو تعريف الشيء بإدراجه في جنسه أو نوعه أو فصله؛ أي ما يميّزه عن غيره. كما يفترض التعريف أنّ الشيء المُعرَّف تنفصل فيه الماهية عن الوجود، حيث تكون ماهيّته من شيء آخر غير ذاته مثل جنسه أو نوعه، وبها يعرَّف. وبما أنّ واجب الوجود لا يشمله جنس أعلى منه، ولأنّ ماهيته تتضمن وجوده، فهو لا يمكن تعريفه بحسب ابن سينا. وقد ناقض ابن سينا نفسه بذلك، وتبعه ابن ميمون في هذا الخطأ نفسه؛ لأن ابن سينا قد قدم بالفعل تعريفات عديدة لواجب الوجود، ومن ماهيته أيضاً؛ إذ هو الموجود الذي تتضمن ماهيته وجوده. وبذلك يكون ابن سينا قد عرف واجب الوجود بماهيته مثل تعريف أيّ شيء آخر بماهيته. فكيف إذاً يقول إنه غير قابل للتعريف؟ أما سبينوزا فلم يقل إنّ الجوهر غير قابل للتعريف؛ إذ عرفه بالفعل، وتعريف الجوهر عنده هو كل نظريته في الجوهر وصفاته التي استنبطها منه.

(1) انظر الهامشين السابقين.



9- واجب الوجود السينوي هو مصدر كلّ شيء آخر، بمعنى أنّه هو العلة الأولى. وهذا أيضاً متّفق مع جوهر سبينوزا، لكن مع تحفظ أساسي. صحيح أن واجب الوجود هو العلة الأولى، لكنّه ليس العلة الوحيدة؛ ذلك لأن تصور ابن سينا للكون يتضمن الكثير من الوسائط الفاعلة بذاتها مثل العقول المفارقة ونفوس الأفلاك، وقد نقده ابن رشد في ذلك في **(تهافت التهافت)**[1]. أما الجوهر عند سبينوزا فهو العلة الأولى والوحيدة لكل شيء آخر وليست هناك علة أخرى غيره، في مقابل تعدد العلل الأول عند ابن سينا؛ إذ ليس هناك علة فاعلة على الحقيقة عند سبينوزا إلا الجوهر. هذا الاختفاء للوسائط التي تفعل بذاتها، الذي يدل عليه قول سبينوزا إن جوهراً لا يمكن أن يُنتِج جوهراً آخر، يجعل مذهب سبينوزا أكثر اقتراباً من ابن رشد، الذي رفض هو الآخر المفهوم السينوي الفيضي عن الوسائط الفاعلة بذاتها بين العلة الأولى والعالم.

5- التفسير الطبيعي لماهية الجوهر عند سبينوزا:

نهدف في هذا الجزء إلى توضيح أنّ الماهية التي قصدها سبينوزا عندما كان يتحدث عن «ماهية الجوهر» هي الطبيعة، ولا سيما الطبيعة الطابعة (Naturan Naturans). وهذا ما يزيل أيّ شبهة حول إعطاء سبينوزا الأولوية للماهية على الوجود في الجوهر؛ ذلك لأن الماهية التي قصدها هي الطبيعة، والوجود الذي قصده هو أيضاً الوجود الطبيعي.

أشرنا، في ما سبق، إلى أنّ الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا تعادل تعديل ابن رشد على مفهوم ابن سينا عن واجب الوجود بغيره؛ إذ قد حذف منه ابن رشد تعبير «الممكن بذاته»؛ فليس واجب الوجود بغيره عند ابن رشد ممكناً بذاته؛ بل هو واجب أيضاً، واجب «في ذاته» لكنه ليس واجباً «بذاته». بمعنى أنّه يحمل في داخله الضرورة، على الرغم من أنه ليس مصدرها،

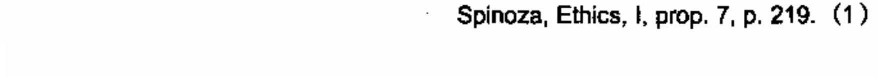
(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص245-252.



ومصدرها هو واجب الوجود بذاته. وهذا المعنى الرشدي نفسه نجده عند سبينوزا، وأدلتنا على ذلك تتضح من تحليل منطوق القضية السابعة من الجزء الأول من (**الأخلاق**)، وكذلك من الملاحظة على القضية الثامنة من الجزء نفسه.

يقول سبينوزا في القضية السابعة: «ينتمي الوجود لطبيعة الجوهر»[1]. وعلى الرغم من أنّ هذه القضية فُهمت خطأً من قبل الكثير من الشراح، وأهمّهم ولفسون، على أنّها تحمل في داخلها الدليل الأنطولوجي الذي يلحق الوجود بماهية العلة الأولى أو الإله، إلا أن سبينوزا كان واضحاً في صياغته لهذه القضية؛ إذ قال «ينتمي الوجود **لطبيعة** الجوهر»؛ ولم يقل «ينتمي الوجود **لماهية** الجوهر». لو كان قد ذكر الماهية لصارت القضية تنتمي إلى الدليل الأنطولوجي بإعطائها الأولوية للماهية على الوجود، لكنّها لا تلحق الوجود بالماهية؛ بل تلحقه بطبيعة الجوهر. ومعنى هذا أنّ سبينوزا أعاد تفسير مفهوم الماهية بإخراجها من معنى الماهية الفكرية التصورية التي يدركها الذهن، وإدخالها في مجال الطبيعة.

وهذا هو التفسير الطبيعي لماهيّة الجوهر عند سبينوزا. فطبيعته ضرورية وأزلية. ولما كانت الطبيعة تكشف عن الضرورة والأزلية، فإنّ طبيعة الجوهر؛ أي ماهيّته، هي هذه الضرورة والأزلية. ماهيّة الجوهر، إذاً، هي الطبيعة الطابعة التي تعطي كلّ الموجودات طبائعها الخاصة. ولمّا كانت كلّ الموجودات حاصلة في ذاتها على قوّة استمرارها في الوجود واستمرار فعلها الطبيعي الذي تحفظ به نفسها، فإنّ هذا الاستمرار في الوجود (Conatus/ Striving)، وهذا الحفظ الطبيعي الذاتي هو طبيعتها الخاصة، ومصدره الطبيعة الطابعة التي للجوهر؛ فالموجودات هي الطبيعة المطبوعة، الطبيعة التي طبعها الجوهر بالقوة التي تجعلها تستمرّ في الوجود.


(1) Spinoza, Ethics, I, prop. 7, p. 219.



الماهية، إذاً، ليست ذهنيّة تصورية صادرة عن عقل بشري مفكّر؛ بل هي هذه القوة الطبيعية في الاستمرار في الوجود وفي الفعل بحسب الطبيعة الخاصة لكلّ موجود. والذي يؤكّد لنا هذا التحليل أنّ سبينوزا يربط بين الماهية والطبيعة في برهان القضية السابعة؛ إذ يقول: «... ماهيته [الجوهر] تتضمن الوجود بالضرورة؛ أي أن الوجود ينتمي **لطبيعته**»[1]. لقد ساوى سبينوزا بين ماهية الجوهر وطبيعته. فعلى الرغم من أنّ النصف الأول من العبارة يوحي بإعطائه الأولوية للماهية على الوجود، وبأنّه يستنبط الوجود من الماهية، يؤكّد النصف الثاني أن هذه الماهية هي الطبيعة، الطبيعة الطابعة، وليست ماهية تصورية ذهنية.

وفي الملاحظة الأولى على القضية الثامنة يوضح سبينوزا مقصوده من اللامتناهي، الذي يتطابق مع تعريف ابن رشد للأزلية؛ فالأزلية عند ابن رشد هي الاستمرار في الوجود من دون قيود، واللامتناهي السبينوزي أيضاً كذلك. يقول سبينوزا: «... إن كون الشيء لامتناهياً يعني التوكيد اللامشروط (Unqualified Affirmation) لوجود طبيعة ما»[2]. ومعنى هذا أنّ اللاتناهي يعني استمرار طبيعة الشيء في الوجود دون قيود أو شروط. وهو ما يتوافر للجوهر وللأحوال اللامتناهية معاً، وكذلك الأزلية عند ابن رشد التي تتوافر للعلة الأولى وللعالم معاً، وذلك كما يتّضح من نقده لابن سينا في (**تهافت التهافت**) وفي مقالته التي خصّصها لنقد مفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره الممكن بذاته. وهذا المعنى للاتناهي نفسه هو الذي أوضحه جيرو[3]. لكن يجب علينا الانتباه هنا إلى أنّ الاستمرار في الوجود الذي للجوهر يختلف عن الاستمرار في الوجود الذي للأحوال اللامتناهية. استمرار وجود الجوهر

---

(1) التشديد من عندنا.

(2) Spinoza, Ethics, I, Prop. 8, scholium 1, p. 219.

(3) Gueroult, Martial, Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), Spinoza: A Collection of Critical Essays (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp. 182-212. (p. 185).



هو الأزلية اللازمانية؛ لأن لاتناهيه لامشروط بإطلاق، يستبعد كلّ الحدود والقيود. فالجوهر عند سبينوزا قديم ولا يمرّ بالزمان أصلاً. أمّا الاستمرار في الوجود الذي للأحوال اللامتناهية فهو الاستمرار الزماني. صحيح أنّ الأحوال مستمرّة في الوجود الأزلي مثل الجوهر، إلا أنّ لها حدوداً وقيوداً؛ فهي محدودة بالزمان الذي يشتمل عليها وقابلة للتغير. وعلى الرغم من أنّها قابلة للتغير وتمرّ بالزمان والزمان يستوعبها والزمان لا يُقيِّد الجوهر، هي مستمرة باقية في الزمان، في حين أنّ الجوهر مستمر وباقٍ من دون الزمان. ويتطابق هذا مع ما ذهب إليه ابن رشد من حذف الزمانية عن العلة الأولى وعن لاتناهي العلة الأولى، وإلحاق الزمانية اللامتناهية بالعالم وحده.

ثالثاً- نقد ابن رشد لنظرية ابن سينا في «الواجب بغيره الممكن بذاته»:

بعد أن حلّلنا حضور مفهوم واجب الوجود في فلسفة سبينوزا، وأثبتنا طابعاً سينوياً واضحاً لا يمكن إنكاره لهذا الحضور، وأنّ هذا الطابع السينوي الواضح لا يعني أبداً اتفاقاً تاماً بين سبينوزا وابن سينا في نظرية الوجود والضرورة والإمكان، وبعد أن رصدنا الاختلافات العميقة بينهما، ندخل الآن في تفصيل مبرّرات قول ابن سينا بموجود واجب بغيره ممكن بذاته، وهو العالم أو السماء الأولى كما أوضح ابن سينا لاحقاً بعد وضعه نظريته على نحو مجرد في البداية. والهدف من إبراز نظرية ابن سينا في «الواجب بغيره الممكن بذاته» هو التمهيد لنقد ابن رشد لهذه النظرية ولرفضه أن يكون أيّ واجب محتوياً على الإمكان، وكذلك التمهيد لنظرية سبينوزا في وجود الأحوال التي نعتقد أنها رشدية تماماً، نظراً إلى أنّ الأحوال عند سبينوزا هي الواجبة بغيرها لكنها التي لا تحتوي على أيّ إمكان، والتي هي واجبة في ذاتها تماماً مثل العالم عند ابن رشد.

1- مبررات ابن سينا في القول بأنّ الواجب بغيره ممكن بذاته:

لم يأتِ ابن سينا بمفهومه عن «الواجب بغيره الممكن بذاته» إلا بعد أن



قدَّم البراهين المناسبة للقول بهذا المفهوم. لكنني أعتقد أنها ليست براهين كما أراد لها ابن سينا أن تكون؛ بل هي مجرّد مبررات، بررت لديه إقحام الإمكان في ما هو ضروري. وهدفنا من تفصيل هذه المبررات أنّها سوف تكون عرضة لنقد ابن رشد كما سنرى فيما بعد. ونقد ابن رشد لمفهوم «الواجب بغيره الممكن بذاته» هو الذي سيُفهِمنا نظرية سبينوزا في الوجود الضروري الأزلي للأحوال وفي رفضه إلحاق الإمكان بالأحوال.

المبرر الأول: لما كان واجب الوجود بغيره لا يأتيه الوجوب إلا من غيره صار ممكناً بذاته، بمعنى أنّ الوجوب بالغير يتضمّن عند ابن سينا الإمكان في الشيء نفسه. هذا بالإضافة إلى أنّه عالج رجوع ضرورته إلى علة أخرى خارجة عنه على أنّه يعني بحدّ ذاته أنّه ممكن في ذاته[1]. فالوجوب بالغير عند ابن سينا يستلزم بالضرورة الإمكان بالذات؛ ذلك لأنّه لمّا كان هذا الشيء لا يجب وجوده إلا بشيء آخر غير ذاته، فإنّه في ذاته يجب أن يكون ممكناً، لأنّه غير حاصل على الوجوب من ذاته؛ بل من آخر غيره. ومعنى هذا أنّ ابن سينا قد قام باستخلاص إمكان الواجب بغيره من مجرد تحليله التصوري لماهية كونه واجباً بغيره؛ واستخلاص وجود شيء من مجرّد تعريفه أو تحليل ماهيّته تصورياً هو الطريقة القبلية التصورية التحليلية التي يلجأ إليها ابن سينا قبل النظر في الطبيعة وفي العلم الطبيعي، وقبل أن يبحث عن الحوامل العينية لتلك التصورات المجردة؛ وهي الإله أو العلة الأولى أو المحرك الأول الذي هو الواجب بذاته، والعالم أو السماء الأولى أو المتحرك الأول الدائم الحركة أو الفلك المحيط (وكلها بمعنى واحد) وهو الواجب بغيره. وهذا ما يجعلنا نقول: إن فلسفة ابن سينا لا تكشف عن حضور الدليل الأنطولوجي في مجرد إثبات وجود الله فحسب الذي هو الواجب بذاته؛ بل كذلك في إثباته «الواجب بغيره الممكن بذاته».

---

(1) ابن سينا، كتاب التعليقات، ص165.



هذه الطريقة التصوّرية القبلية المميّزة لكلّ دليل أنطولوجي، والتي تستنبط وجود الشيء قبلياً قبل البحث والنظر في الموجودات، هي نفسها التي نقدها ابن رشد عندما ذهب إلى أنّ جهة الواجب والممكن ليست هي الجهة الصحيحة للبحث في علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد؛ لأن هذا العلم بهذه الطريقة سوف يكون تصورياً خالصاً قائماً على مجرد افتراضات نظرية وتخمينات، ومقطوع الصلة تماماً بالعلم الطبيعي الذي هو الأساس الأول والعيني لعلم ما بعد الطبيعة، ذلك العلم الذي هو الامتداد الطبيعي والمنطقي للعلم الطبيعي، كما أكّد ابن رشد مراراً. وطريقة ابن سينا هذه هي التي جعلت ابن رشد يصف مذهب ابن سينا في العلم الإلهي بأنّه ظني مقترب من علم الكلام[1]، نظراً لعزلته مثل علم الكلام عن العلم الطبيعي. وقد ألقى ابن رشد باللوم على هذه الطريقة السينوية في البحث في العلم الإلهي من جهة كونها المسؤولة عن سوء سمعة هذا العلم لدى المسلمين وشهرته على أنّه علم ظني وخلافي ولا يمكن الوصول فيه إلى اليقين، وهي الاتهامات الشهيرة التي وجهها الغزالي إلى ابن سينا في (**تهافت الفلاسفة**). وبحسب ابن رشد لا يمكن أن يكون البحث الميتافيزيقي مستقلاً بذاته، ويُتوصل فيه إلى نتائج، بمعزل عن النظر في العلم الطبيعي؛ ذلك لأنّ العلمين الطبيعي والمابعد الطبيعي متداخلان. فعلم الطبيعة عند أرسطو، كما أدرك الكثير من الباحثين، هو نفسه علم ميتافيزيقي[2]. والعلم الميتافيزيقي نفسه هو امتداد للعلم الطبيعي، والعلمان متداخلان ويعتمدان بعضهما على بعض بالتبادل.

ومن جهة أخرى، إن ذهاب ابن سينا إلى أنّ الواجب بغيره ممكن بذاته

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص407. تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق ونشر موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967م. المجلد الثالث، ص1423-1424.

(2) المصباحي، محمد، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص109.



يضمر قسمة يعتقدها ابن سينا حاصرة. فكأنه قال «الممكن الوجود إمّا أن يكون واجباً بغيره أو غير واجب بغيره». وهذه القسمة غير صحيحة بحسب ابن رشد؛ لأن الممكن لديه هو الممكن بطبيعته وماهيته، ولا يمكن أن ينقلب إلى واجب أبداً؛ وإذا قلنا إن الممكن واجب نكون قد وقعنا في التناقض اللفظي أولاً، ونكون قد قلنا: إن طبيعة الممكن انقلبت واجبة، وهذا خلف.

المبرر الثاني: وهو معالجته وجوب الوجود على أنه زيادة على وجود الشيء وإضافة وليس أصيلاً فيه؛ إذ يقول: «... ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة»[1]. ومعالجة وجوب الوجود بهذه الطريقة تعني أن هذا الوجوب ملحق بالشيء وليس داخلاً في طبيعته. وهذا أيضاً تناقض وخلف. فكيف لا يكون الوجوب؛ أي الضرورة واللزوم والأزلية ملحقاً بالشيء وليس منه؟ فطبيعة الواجب مهما كان، سواء كان بذاته أم بغيره، وسواء كان المحرك الأول أم السماء الأولى عند ابن رشد، أن يكون واجباً في ذات الشيء نفسه وألا يكون مضافاً إليه. ومصدر التناقض هنا أنّ وجوباً للوجود فُرض مضافاً ولاحقاً، وليس هذا من طبيعة أيّ واجب للوجود. خطأ ابن سينا إذاً أنه عالج الوجوب الذي لواجب الوجود بغيره على أنه نسبة وإضافة؛ أي على أنه شيء لاحق على الواجب بغيره، وليس داخلاً في طبيعته، في حين أن وجوب الوجود يجب أن يكون في طبيعة الشيء نفسه.

ويتضح تناقض ابن سينا هنا في أنّه عندما وصّف وجود الشيء قسّم هذا الوجود إلى واجب وممكن وممتنع. وهذه فصول ثلاثة واضحة وحاسمة وحاصرة، ويستبعد كلّ واحد منها الاثنين الآخرين. ومن ثَمَّ، بحسب هذه القسمة الثلاثية الحاسمة والحاصرة، إنّ السماء إمّا أن تكون واجبة وإما ممكنة أو ممتنعة. وهي لا يمكن أن تكون ممتنعة لأنّها موجودة بالفعل.

(1) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص3.



ولذلك تفرض هذه القسمة على ابن سينا أن تكون السماء إما واجبة وإما ممكنة ولا شيء آخر بينهما. وهذا هو ما قاله الغزالي في (**تهافت الفلاسفة**)، رداً على ابن سينا وتفنيداً له[1]. فإمّا أن تكون السماء واجبة ولا تحتوي على أيّ إمكان، وإمّا أن تكون ممكنة الممكن الحقيقي؛ أي كائنة فاسدة[2]. لكن نظراً لرغبة ابن سينا في المحافظة على قدم السماء، أخرج لنا تصوّرياً حالة وسيطة بين القِدَم والحدوث وهو قوله: إنّ السماء حادثة بذاتها قديمة بغيرها. أمّا ابن رشد فقد فضّل أن تكون السماء واجبة وقديمة، وذهب إلى أنّ الوجوب من طبيعته أن يكون وجوباً ذاتياً لا وجوباً إضافياً لاحقاً؛ لأن الوجوب الإضافي اللاحق، الزائد على ذات الشيء، لا يمكن تصوّره ولا يستقيم مع طبيعة كلّ واجب للوجود. فابن رشد يقول: إنّ السماء واجبة في ذاتها؛ أي تحتوي في داخلها على الخصائص التي تجعل حركتها أزليّة وضرورية، وهي ليس بها قوة على الكون والفساد؛ أي لا تحتوي على الإمكان الذي بمعنى الإمكان على الوجود وعدم الوجود، أو الإمكان بمعنى إمكان الفساد، لأنّها أزلية.

المبرر الثالث: اعتقد ابن سينا أنّ ممكن الوجود لا يظهر إلى الوجود إلا بسبب خارجه؛ إذ لا يمكن أن يكون هو سبب وجوده؛ لأنه سوف يكون بذلك واجباً بذاته. ولمّا كان سبب وجود السماء أزلياً، وهو المحرك الأول الثابت، فإنّ السماء أيضاً أزليّة واجبة من أجل وجوب وجود المحرك الأول؛ فأزليّة السماء عند ابن سينا هي بسبب ليس فيها؛ بل بسبب خارج عنها مفارق هو المحرك الأول[3]. لكنّ أزلية السماء عند ابن رشد هي بسبب فيها ومحايث لها وفق طبيعتها. فحركتها الأزلية من ذاتها لكنّها ليست بذاتها؛ إذ

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990م، ص144-145، 147-149.

(2) أي متكوّنة بعد أن لم تكن، وفاسدة؛ أي منتهية بعد أن كانت موجودة.

(3) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص4، 28-31، 38، 50-52.



كيف يمكن أن يكون المحرك الأول الثابت سبباً للحركة الأزلية للسماء؟ إنّ هذا عند ابن رشد تناقض ناتج عن الاعتقاد بصدور حركة أزلية عن شيء ثابت. لكن على الرغم من أنّ حركة السماء الأزلية من ذاتها عند ابن رشد، فإنّها ليست مصدر هذه الأزلية وليست فاعلة لها وليست تعطي نفسها الوجود الأزلي؛ بل الوجود الأزلي الذي فيها هو بعلة خارجها؛ إنها فحسب محل الأزلية وموضوعها، لكنها ليست هي فاعل الأزلية.

2- تناقض ابن سينا في قوله بأن الواجب بغيره ممكن بذاته:

الأحوال عند سبينوزا واجبة الوجود بغيرها، مثل السماء عند ابن رشد، ومن قبله عند ابن سينا، لكنّها ليست ممكنة بذاتها؛ بل هي ضرورية أزلية لامتناهية. وهي بذلك تختلف عن الواجب بغيره السينوي في أنّ هذا الأخير ممكن بذاته، وهي تقترب من نظرية ابن رشد في السماء باعتبارها واجبة بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه ولا تحتوي على أيّ إمكان. ولتوضيح الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في الوجود الضروري الأزلي للأحوال، ندخل هنا في توضيح التناقضات التي وقع فيها ابن سينا عندما افترض أن الواجب بغيره ممكن بذاته. فالكشف عن تناقضه هذا يمهّد لنا السبيل لفهم نقد ابن رشد له في هذه النقطة، ومن ثمّ لفهم نظرية سبينوزا في الوجود الضروري الأزلي للأحوال ذات الأصل الرشدي.

يميّز ابن سينا بين الواجب بذاته والواجب بغيره، ويقول في ذلك: «... الواجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته. والذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته، لا لشيء آخر؛ أي شيء كان، صار محالاً فرض عدمه؛ وإنّ الواجب الوجود لا بذاته هو الذي، لوضع شيء ما ليس هو، صار واجب الوجود»[1]. ومعنى هذا أنّ واجب الوجود بذاته فرض عدم وجوده محال. لكن هل واجب الوجود بغيره فرض عدم وجوده ممكن بحسب

(1) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص2.



ابن سينا؟ نعم. وهذا هو المعنى المتضمّن في تمييز ابن سينا السابق. وهنا يكمن ضعف نظرية ابن سينا في «الواجب الوجود بغيره الممكن بذاته». فهو، على الرغم من أنّه واجب الوجود، ممكنٌ بذاته، وفرض عدم وجوده ممكن أيضاً. فكيف إذاً يكون واجب الوجود، ويكون عدم وجوده ممكناً في الوقت نفسه؟ هذه الثغرة الكبيرة في نظرية ابن سينا في الواجب بغيره كانت من الأسباب التي جعلت ابن رشد يرفضها ويقدم انتقاداته الشهيرة لها في **(تهافت التهافت)** وفي مقالته التي تحمل عنوان: «مقالة في الردّ على أبي علي ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته، وإلى واجب بغيره وواجب بذاته»[1]. فقد ذهب ابن رشد إلى أنّ ما هو ممكن الوجود بذاته يستحيل أن تنقلب طبيعته إلى واجب الوجود عن طريق شيء آخر خارج ذاته. فإذا كان واجب الوجود أصلاً يجب أن يحتوي في ذاته على الشيء الذي يجعله واجب الوجود. صحيح أنّ هذا الشيء ليس من ذاته بل من خارجه، إلا أنّه داخل فيه، محايثٌ له وأزليّ.

وقد أرجع ابن رشد هذه المناقشة إلى أصلها، وربط بين مفهوم الواجب بغيره والسماء؛ فالسماء عنده واجبة الوجود؛ لأنها تحتوي على كل شروط أزليتها، فطبيعتها غير قابلة للفساد، وتركيبها من مادة وصورة لا يستوجب

(1) لم تصلنا هذه المقالة في أصلها العربي؛ إذ من المعروف ما تعرّضت له كتب ابن رشد من التدمير والحرق أثناء حياته من جراء العداء للفلسفة والفلاسفة في ديار الإسلام. وقد وصلتنا الترجمة العبرية لها، التي قام بها المترجم اليهودي تودروس تودروسي، الذي عاش في جنوب فرنسا نحو 1337م. وقد تمّت ترجمة هذه المقالة من العبرية إلى الإنجليزية في كتاب (مسائل في العلم الطبيعي)، وهي تمثل المسألة التاسعة:

Averroes, Questions In Physics, Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991), pp. 33-36.

وقد ذكر هذه المقالة: رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م، ص73. نقلاً عن ابن أبي أصيبعة.



إمكان انحلال هذا التركيب، لأنّ ما يقال عليه مادتها وصورتها يُقال باشتراك الاسم مع المادة والصورة في عالم ما دون فلك القمر. فمادة السماء؛ أي الجرم السماوي، ليست هي المادة الأرضية؛ لأنها ليست من العناصر الأربعة التي تقبل الكون والفساد؛ إذ إنّ مادّتها هي الأثير الذي من طبيعته أن يكون أزلياً[1]، وصورتها ليست مثل الصور الأرضيّة التي تقبل الانفكاك عن موادها؛ لأنّ صورتها هذه لا تعرف إلا تغيراً واحداً فقط هو التغير في النقلة المكانية، وهي الحركة الدائرية في الموضع[2]. وهذا النوع من الحركة أزلي ومناسب لمادة الجرم السماوي وهي الأثير.

نرى هنا كيف تجاوز ابن رشد نظرية ابن سينا في «واجب الوجود بغيره» عن طريق تجاوزه الإطار التصوري والماهوي الضيّق الذي كان يتحرّك فيه ابن سينا، وباللجوء إلى العلم الطبيعي وإلى الموضع الذي نشأت منه مسألة الواجب بغيره، وهو طبيعة السماء وحركتها؛ فالإشكاليات التي وقع فيها ابن سينا من جرّاء تقسيماته التصوّرية الماهويّة للوجود في مجال الميتافيزيقا، حلّها ابن رشد بإثبات موجود هو واجب الوجود بغيره، لكنه غير ممكن بذاته؛ بل هو واجب «في ذاته»، أو «في نفسه» كما قال ابن رشد، لكنّه ليس واجب الوجود «بذاته» أو «من ذاته»[3]. إذا تحولنا إلى مفهوم سبينوزا عن

---

(1) Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986), pp. 41-42.

(2) Ibid: pp. 53-56.

(3) خصصت كاتارينا بيلو الدراسة الآتية لمناقشة علاقة الوجود والماهية بين ابن سينا وابن رشد:

Belo, Catarina, «Essence and Existence in Avicenna and Averroes», Al Qantara, vol.XXX, no. 2, Julio-Diciembre de 2009, pp. 402-426.

وميّزت فيها بين الوجود بالمعنى الأنطولوجي والوجود بالمعنى المنطقي. الوجود بالمعنى الأنطولوجي هو المقولة العامة التي تضم كل موجود؛ أي هي المقولة التي =



الأحوال اللامتناهية، التي هي المعادل الفكري لواجب الوجود بغيره عند ابن سينا، رأينا أنها واجبة الوجود بغيرها الذي هو الجوهر، تماماً مثلما نجد عند ابن سينا في حالة الواجب بغيره؛ ذلك الغير الذي هو العلة الأولى الواجبة بذاتها، لكننا نشهد أن الأحوال عند سبينوزا هي واجبة الوجود «في ذاتها» تماماً كما نجد في تعديل ابن رشد لنظرية ابن سينا في واجب الوجود

= تنطبق على كل ما هو موجود وعلى كل المقولات العشر التي تحدد كل مقولة منها نحواً أو نمطاً خاصاً معيناً لوجود الشيء. أما الوجود بالمعنى المنطقي فهو ينتمي إلى مقولة السببية، بمعنى أن الوجود هنا هو الذي يكون سبباً لوجود شيء آخر (412-414). وحصرت كاتارينا كل مناقشتها للوجود والماهية عند ابن سينا وابن رشد في معنى واحد فقط للوجود وهو الوجود بالمعنى الأنطولوجي، ولذلك نراها لم تنتبه إلى التمييز السينوي بين الواجب بذاته والواجب بغيره الممكن بذاته. لكننا إذا طبقنا تمييزها الأول للوجود إلى المعنى الأنطولوجي والمعنى المنطقي السببي على التمييز السينوي بين الواجب بذاته وبغيره، لرأينا أن هذا التمييز السينوي هو الذي للوجود تحت مقولة السببية؛ ذلك لأن هدف ابن سينا في التمييز بين الواجب بذاته والواجب بغيره هو العثور على ما هو بغير سبب (الواجب بذاته) وما هو بسبب (الواجب بغيره)، وكذلك التمييز بين ما هو السبب الأول لكل شيء، وهو الواجب، وما هو السبب الأول المباشر للأشياء الجزئية وهو الواجب بغيره. وهنا يتضح لنا معنى آخر لنقد ابن رشد لابن سينا. لقد نقد ابن رشد ابن سينا لأنه خلط بين معنيي الوجود، الأنطولوجي والمنطقي السببي، واعتقد أن خاصية الوجود، باعتباره لاحقاً ومضافاً على ماهية الشيء (وهو المعنى الأنطولوجي)، تنسحب بالمثل على الوجود بالمعنى السببي، وقال بناء على ذلك بأنّ الواجب بغيره لكون سببه خارجاً عنه فإنّ الوجود زائد على ذاته، وهذا غير صحيح؛ لأن ابن سينا قد استخدم الوجود بمعنيين مختلفين في حالتي الواجب بذاته والواجب بغيره، ولذلك نراه يفصل بين نوعي الوجود، ويعتقد بأن وجود الواجب بذاته من دون إمكان وأن وجود الواجب بغيره يحتوي على الإمكان، في حين أنهما لا يحتويان على الإمكان؛ لأن من طبيعة أي واجب للوجود عند ابن رشد أن يكون مستبعداً للإمكان. وقد أسهبت كاتارينا في رصد تأثير التمييز السينوي بين الوجود والماهية في توما الأكويني وديكارت ولايبنتز وكانط، لكنها تغفل عن ذكر سبينوزا الذي لا نجد لديه مثل هذا التمييز لا في الواجب بذاته (الجوهر) ولا في الواجب بغيره (الأحوال) الذي كان رشدياً صميماً.

بغيره، وهي ليست واجبة الوجود من ذاتها أو بذاتها. الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا إذاً هي واجبة الوجود؛ أي ضرورية وأزلية ولامتناهية بتعبير ابن رشد، في ذاتها وبغيرها في الوقت نفسه: واجبة الوجود «في ذاتها» لكن لا «بذاتها»، وبغيرها، وغيرية وجوب وجودها لا تتبعها إمكانها في ذاتها تماماً كما نجد في تعديل ابن رشد على ابن سينا.

3- نقد ابن رشد لمفهوم ابن سينا عن «الواجب بغيره الممكن بذاته»:

ينقد ابن رشد مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته في المقالة التي خصصها لهذا النقد، وكذلك في **(تهافت التهافت)**؛ ففي مقالته يذهب إلى أن كل واجب الوجود هو الأزلي، والأزلي لا يمكن أن يحتوي على أي إمكان. بمعنى أن فرض أي موجود أزلي يعني استحالة دخول الإمكان فيه؛ لأن الإمكان الحقيقي يعني الإمكان على الكون والفساد. ولما كان أيّ موجود أزلي وجوده ضروري ولامتناه، فلا يمكن تصور إمكان فساده. وبذلك يشير ابن رشد إلى أن ابن سينا قد أخطأ عندما اعتقد أن واجب الوجود بغيره ممكن بذاته؛ لأنه كأنه قال: إن الأزلي يحتوي في ذاته على الإمكان والقوة التي تعني إمكان التغيرات الأربعة[1]؛ وتعني أيضاً عدم التحقق الفعلي. لكن ابن رشد يحتفظ بمعنى واحد فقط للقوة بالنسبة إلى الجرم السماوي، وهي القوة على التحرك في المكان؛ أي حركة النقلة. يقول ابن رشد اعتراضاً على ابن سينا: «لكن قد تبرهن في المقالة الأولى من السماء والعالم أن الأزلي لا يحوي أيّ قوة أو إمكان، وأنه لو كان كذلك لكانت القوة والإمكان عبثاً»[2].

وبعد أن رفض ابن رشد أن يكون الواجب بغيره ممكناً بذاته، طرح على نفسه سؤالاً حول كيفية التمييز في واجب الوجود بين ما هو واجب بذاته وما هو واجب بغيره على أساس رفضه أن يكون الواجب بغيره ممكناً بذاته.

(1) أي التغير في الموضع وفي الجوهر (الاستحالة) وفي الزيادة والنقصان (التغير الكمي).

(2) Averroes, Questions In Physics, p. 33.



فكيف نميّز بين الواجب بذاته والواجب بغيره عندما يكون الاثنان واجبين للوجود ولا يحتويان على الإمكان؟ فإذا كان الواجب بغيره يحتوي في داخله على وجوبه، فكيف نميز بينه وبين الواجب بذاته؟ ذلك لأن أساس تمييز ابن سينا بين الواجب بذاته والواجب بغيره ينصب على تفرُّد الواجب بغيره بكونه ممكناً بذاته. فعندما لا يعود ممكناً بذاته، ما الذي سوف يميزه عن الواجب بذاته؟ وكي يعثر ابن رشد على بديلٍ لمفهوم الممكن بذاته تمييزاً للواجب بغيره عن الواجب بذاته، فإنه يستعين بمفهوم العلة. فالذي يميّز الواجب بغيره عن الواجب بذاته أنّ الواجب بغيره له علّة هي التي جعلته واجباً، أما الواجب بذاته فليست له علة جعلته واجباً، لأن وجوبه من ذاته.

ونخطئ إذا اعتقدنا أن علة الواجب بغيره، التي تجعله واجباً، تقع خارجه في انفصال عنه، كما اعتقد عدد من الباحثين الذين تناولوا هذه النقطة من فلسفة ابن رشد؛ ذلك لأنّ علّة وجوب الواجب بغيره داخلة فيه ومحايثة له. صحيح أنّها ليست من خلقه ولا من فعله الذاتي؛ بل تأتيه من خارجه، إلا أنّها جزء أصيل منه؛ أي إنّها فيه ومنه؛ أي هي «في ذاته» أو في نفسه، لكنّها ليست من ذاته. كما يذهب ابن رشد إلى أنّ كلّ ما كان من طبيعته الأصلية الإمكان، إذا فُرض واجباً بشيء آخر، فمعنى هذا أن الوجوب؛ أي الضرورة والأزلية، مخلوقة فيه، وهذا تناقض. فكيف تكون الأزلية مخلوقة وهي من طبيعتها أنها تنفي أي خلق؟ وكيف تكون الضرورة مقحمة على شيء يكون من طبيعته الأصلية الإمكان؟ فهذا أيضاً تناقض. وهذا ما يظهر واضحاً في عبارة ابن رشد الآتية التي يشير فيها إلى أن الأزلية تعني اللاخلق، لكنها لا تعني اللاعلة. السماء أزلية؛ أي إنّها ليست مخلوقة من العدم، لكنّها ليست من دون علّة. والمحرك الأول أزليّ أيضاً لكنّه من دون علة. ابن رشد إذاً يميّز بين الأزلي الذي له علّة والأزلي الذي ليس له علة. وبذلك يكون قد نجح في التمييز بين الواجب بغيره والواجب بذاته دون اللجوء إلى مفهوم الإمكان السينوي، ودون الوقوع في القول بأنّ الواجب بغيره ممكن بذاته. يقول ابن



رشد: «ولقائل أن يقول: "إذن كيف نميز بين تلك الأشياء التي هي أزلية لأن لها عللاً وتلك الأشياء التي تكون أزلية بذاتها؟" ويمكننا الرد بالتأكيد على أن الأشياء الأزلية وحدها، طالما كانت ذاتها أزلية، فهي أزلية[1]؛ وأنه ليست هناك أشياء أزلية تكون أزليتها مخلوقة فيها إضافة إلى جوهرها. والأحرى أن حقيقة كونها أزلية وأنها موجودات وماهيات هو الشيء نفسه»[2]. يريد ابن رشد القول إنّ كلّ ما هو أزلي هو أزلي في طبيعته ولا يمكن أن تكون أزليته مقحمة عليه من خارجه أو مخلوقة فيه؛ لأنّ كل ما هو مخلوق عرض أو يدخل في حيّز الإمكان؛ لكن ليست الأزلية عرضاً مخلوقاً وليست شيئاً بالإمكان انتقل إلى الفعل؛ بل هي التحقق الدائم والأبدي والوجود الفعلي الضروري والفعل الدائم المستمر. إن القول بأزلية مخلوقة قول متناقض، ولذلك رفض ابن رشد نظرية ابن سينا في الواجب بغيره الممكن بذاته.

إذا بحثنا لدى سبينوزا عن آثار لهذه النظرية الرشدية في طبيعة وجود الجوهر الأحوال، فسنجد تطابقاً مذهلاً بينهما، وخاصة في مسألة التمييز بين أزليّة وضرورة الجوهر وأزلية وضرورة الأحوال على أساس العلة في كل منهما، وباستبعاد مفهوم الإمكان تماماً؛ لأنّ أحوال سبينوزا لاتحتوي على أيّ إمكان، تماماً مثل «الواجب بغيره الواجب في ذاته» عند ابن رشد.

وهذا ما يظهر واضحاً في مناقشة سبينوزا لمفهوم اللامتناهي في رسالته الشهيرة إلى صديقه لودفيغ ماير[3]. والمعلوم أنّ اللامتناهي هو الواجب الوجود

---

(1) بمعنى أنها ليست مخلوقة.

(2) Ibid, loc.cit.

(3) أطلق سبينوزا نفسه على هذه الرسالة اسم «رسالة اللامتناهي»، نظراً لتخصيصه إياها لمناقشة هذا المفهوم؛ إذ إنّها متفرّدة وحدها من بين كلّ رسائله كلّها في تناول هذا المفهوم بتوسّع. وكانت هذه الرسالة رداً على تساؤلات صديقه ماير حول مقصود سبينوزا من مفهوم اللامتناهي. فقد كان من عادة سبينوزا أن يرسل أجزاء من كتابه (الأخلاق) أثناء كتابته لأصدقائه بهدف الاطلاع على آرائهم حوله. وكان تساؤل ماير على أساس التباس مفهوم اللامتناهي لديه من قراءته لكتاب (الأخلاق).



وهو الضروري الأزلي؛ مثلما أوضح ابن رشد مراراً في (**تهافت التهافت**). ومن ثَمَّ إنّ مناقشة سبينوزا للامتناهي وإقامته تمييزاتٍ دقيقة بين أنواعه هي، في الوقت نفسه، مناقشة وتمييزات لواجب الوجود. ومن هذه الجهة نستطيع اعتبار ما يقوله سبينوزا عن اللامتناهي منطبقاً على مفهوم واجب الوجود. في هذه الرسالة يتبين بوضوح الفرق بين جوهر وأحوال سبينوزا من جهة و«الواجب بذاته والواجب بغيره» عند ابن سينا، وكذلك يتبيّن اقتراب الأحوال السبينوزية من نظرية ابن رشد في السماء، أو «الواجب بغيره الواجب في ذاته».

يميّز سبينوزا في هذه الرسالة بين معانٍ كثيرة للامتناهي. وما يهمنا في هذه المعاني، المعنى الأول والمعنى الثاني؛ لأنهما هما اللذان يفرقانه عن مقصود ابن سينا من واجب الوجود، ويقربانه من المفهوم الرشدي عن الموجود الأزلي. المعنى الأول هو الشيء اللامتناهي بماهيته (infinite by its essence)، والمعنى الثاني هو اللامتناهي بسببه[1] (infinite by its cause). اللامتناهي بماهيّته هو الجوهر الذي يوجد ضرورة بذاته لا بشيء آخر غير ذاته، وهذا هو معنى كونه لامتناهياً بماهيته. وهو ضروري الوجود لأنّ افتراض عدم وجوده يؤدي إلى التناقض؛ ذلك لأن الجوهر إذا كان متناهياً أو عارضاً، أو ممكن الوجود بتعبير ابن سينا، فلن يكون جوهراً من الأصل، وهذا هو التناقض الناتج عن القول بجوهر ليس لامتناهياً ولا ضرورياً. وإلى هذا الحد يتفق مفهوم سبينوزا عن «اللامتناهي بماهيته» أو اللامتناهي بذاته مع واجب الوجود السينوي، ومع اتفاق ابن رشد مع ابن سينا في معاني وخواص هذا المفهوم؛ لأن نقطة الخلاف بين ابن رشد وابن سينا ليست في «الواجب بذاته»؛ بل هي متركزة في مفهوم ابن سينا عن «الواجب بغيره الممكن بذاته».

أما الاختلاف كلّه فيبدأ مع المعنى الثاني من اللامتناهي عند سبينوزا، وهو اللامتناهي بسببه، وهو لاتناهي الأحوال (infinity of Modes)؛ ذلك

(1) Averroes, Questions In Physics, p. 33.



لأنّ مفهوم ابن سينا عن «الواجب بغيره الممكن بذاته» يبدو في ظاهره أنه يستجيب تماماً لمفهوم سبينوزا عن المعنى الثاني للامتناهي؛ أي اللامتناهي بشيء آخر؛ أي اللامتناهي بسببه الخارج عنه لا بذاته. لكن هذا ما يبدو في الظاهر وحسب، في حين أنّ «اللامتناهي بسببه» يتطابق تماماً مع نظرية ابن رشد في «الواجب بغيره الواجب في ذاته»، أو أزلية وضرورة السماء. ذهب سبينوزا إلى أنّ الحال اللامتناهي لا يكون لامتناهياً بماهيّته ومن ذاته، بما أنّ ماهيّته لا تتضمّن وجوده، وهو لا يكون لامتناهياً إلا بفضل ذلك الشيء الآخر الحاصل على اللاتناهي من ذاته وبماهيته وهو الجوهر. وأبرز مثال على الحال اللامتناهي هو استمرار الشيء في وجوده الزماني إلى الأبد؛ فهذا الاستمرار في الوجود ليس من ذاته، بل من الجوهر اللازماني أصلاً. وهذا الاستمرار في الزمان يناظر استمرار حركة الفلك المحيط الذي هو المتحرك الأول دائم الحركة عند ابن رشد.

لكن في حين أنّ ابن سينا قد نظر إلى واجب الوجود بغيره على أنّه ممكن بذاته، اختلف معه ابن رشد وذهب إلى أنّ القول بشيء ممكن الوجود بذاته وتنقلب طبيعته إلى الواجب هو تناقض[1]. فالوجود الضروري الأزلي للفلك المحيط عند ابن رشد هو من غيره، الذي هو المحرك الأول الثابت، وهو في ذاته في الوقت نفسه، نظراً لاحتواء السماء على أسباب أزليّتها،

---

(1) يقول ابن رشد: «وكذلك يلزمهم [التناقض] إذا قالوا فيه: إنه ممكن من ذاته واجب بغيره؛ لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود. فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية. ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً، كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها. وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين؛ وهي كلها أمور دخيلة على الفلسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلاً عن الجدلي. ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية». تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 2003م، ص246.



وهي كلّها أسباب طبيعية. ومن ثَمَّ نستطيع القول: إنّ وجودها الضروري الأزلي هو «في ذاتها» وليس «من ذاتها». فإذا قلنا إنّ أزليّة السماء «من ذاتها»، فنكون بذلك قد ألحقنا بها خاصيّة المحرك الأول التي هي الأزلية الذاتية. لكن التعبير الأدقّ هو القول بأنّ استمرار السماء في الوجود الأزلي الذي هو الحركة الأزلية، هو «في ذاتها»، بمعنى أنّ مبدأ حركتها الأزلية مبدأ طبيعي محايث لها وجزء من طبيعتها. صحيح أنّها ليست خالقة ولا فاعلة لهذا المبدأ؛ بل يأتيها من خارجها وهو المحرك الأول الثابت، إلا أن هذا المبدأ هو السبب الداخلي لحركتها الأزلية.

ويتضح لنا مدى قرب مفهوم سبينوزا عن لاتناهي الأحوال من مفهوم ابن رشد عن أزلية السماء بترجمة المفهوم الرشدي إلى اللغة السبينوزية. فالحال اللامتناهي عند سبينوزا يكون لامتناهياً بسبب غير ذاته وخارج عنه وهو الجوهر، وعلى الرغم من ذلك إن سبب كونه لامتناهياً داخل فيه محايث له؛ ذلك لأن استمرار الحال اللامتناهي في الوجود الزماني الأبدي هو فيه ومحايث له. ومن ثَمَّ عندما يقول سبينوزا: إن اللامتناهي نوعان؛ نوع يكون لامتناهياً بماهيته، ونوع يكون لامتناهياً بسببه، فقد كان بذلك معبراً عمّا قاله ابن رشد عن نوعي الأزلي: الأزلي من دون علة والأزلي بعلة؛ فالأزلي الذي من دون علة هو اللامتناهي بماهيته وبذاته، وهو جوهر سبينوزا، والأزلي الذي بعلة هو اللامتناهي بسببه. ويكون سبينوزا بذلك مكرراً نظرية ابن رشد في الأزلية والضرورة الذاتية للسماء.

* * *

نقد ابن رشد لقسمة ابن سينا للواجب إلى «واجب بذاته» و«واجب بغيره ممكن بذاته»:

ولأنّ ابن رشد قد خصص مقالته «مقالة في الرد على أبي علي ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته، وإلى واجب



بغيره وواجب بذاته»، سوف نحللها بتوسع للكشف عن ابتعاد سبينوزا عن مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته السينوي واقترابه بل تطابقه مع نظرية ابن رشد في السماء التي هي عنده واجبة في ذاتها.

في بداية الرسالة يعرض ابن رشد قسمة ابن سينا للموجودات إلى الممكن، والواجب بغيره، والواجب بذاته، ثم نفاجأ بأنه يوافق على هذه القسمة. وبعد الموافقة العامة يُدخل ابن رشد تحفظه على النوع الثاني الوسيط وهو الواجب بغيره الممكن بذاته. ومعنى هذا أنّ ابن رشد يخالف ابن سينا في هذا النوع الثاني فقط، وبالتحديد في كونه ممكناً بذاته؛ لأن ابن رشد يوافق ابن سينا على أن في الوجود واجباً بغيره، ونقطة الخلاف معه أن يكون هذا الواجب بغيره ممكناً بذاته. يذهب ابن رشد إلى أن ابن سينا قد قسم الموجودات إلى ثلاثة أنواع: 1- الموجودات الممكنة، وهي الكائنة الفاسدة؛ 2- الموجودات الممكنة في ذاتها، الواجبة بفضل شيء آخر غير ذاتها، وهي، في رأي ابن سينا، تلك الموجودات غير المبدأ الأول، التي تكون لا كائنة ولا فاسدة، والتي تستفيد الوجود الواجب من المبدأ الأول؛ 3- موجود واجب بذاته، وهو، في رأي ابن سينا، المبدأ الأول وحده، وهذا هو الذي يطلق عليه ابن سينا «واجب الوجود»؛ أي إن ابن سينا عندما يستخدم مصطلح «واجب الوجود» فقط ودون زيادة فهو يقصد به واجب الوجود بذاته. وابن رشد ينبّه هنا على أنّ ابن سينا، على الرغم من أنّه يقرّ بنوعين من واجب الوجود، إلا أنّه احتفظ بمصطلح «واجب الوجود» للمبدأ الأول فقط.

وعندما يقبل ابن رشد هذه القسمة ظاهرياً، يظهر من حديثه عنها كيفية تغييره للمصطلح السينوي «الواجب» وإحلال المصطلح الأرسطي الأصلي محله وهو «الأزلي». وليس هذا مجرد تغيير أو تعديل في المصطلحات، بل هو عودة بالمسألة إلى منشئها الأصلي. فالخلاف الأصلي بين أرسطو وشراحه كان منصباً حول أزلية وجود السماء[1]، أهي أزلية من ذاتها أم مخلوقة

(1) Sorabji, Richard (ed.), Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and =



فيها؟[1]. يذهب ابن رشد إلى أن هذه القسمة صحيحة، فقط إذا نظرنا إلى الوجود الممكن على أنه الكائن الفاسد، وإلى الموجود الواجب بغيره على أنه الأزلي بأسباب يكون من خلالها أزلياً، والموجود الواجب بذاته على أنه الأزلي من ذاته.

وعند هذه النقطة بالذات يدخل ابن رشد اعتراضه؛ إذ يقول: «لكن القول المتعلق بالأشياء والتي تكون أزلية من أجل أسباب أزلية، والذهاب إلى أنها ممكنة في ذاتها، ليس وصفاً صادقاً؛ ذلك لأن الشيء الذي هو من طبيعته أن يكون ممكناً يستحيل عليه أن يكون أزلياً»[2]؛ لأنّ هذا ينطوي على القول بأنّ الممكن قد انقلبت طبيعته إلى الأزلية، وهذا تناقض. وتدعيماً لهذا النقد يستشهد ابن رشد بكتاب (**السماء والعالم**)، في آخر الكتاب الأوّل منه، حيث برهن أرسطو على أنّ الأزلي لا يحتوي على القوة أو الإمكان مطلقاً، وأنه إذا كان حاصلاً عليهما فسوف يكونان بلا معنى إطلاقاً.

ويبقى هنا سؤال هو: لماذا قبل ابن رشد في البداية قسمة ابن سينا إلى الواجب بذاته والواجب بغيره، في حين أنّه يرد مفهوم الواجب إلى مفهومي الأزلي والضروري؟ والإجابة من جهتين: الأولى أنه قبل هذه القسمة على سبيل أنها مجرد قسمة عقلية نظرية، لكنّها ليست قسمة وجوديّة تقابل الوجود الحقيقي للمبدأ الأول والمتحرك الأول دائم الحركة. والجهة الثانية أنّ الإمكان الذي قصده ابن سينا ليس هو الإمكان الذي قصده ابن رشد. الإمكان عند ابن سينا هو الإمكان على الوجود واللاوجود، وهو معنى

= Their Influence (New York: Cornell University Press, 1990), pp. 234.237, 244-257, 327-328. Sorabji, Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages (London: Duckworth, 1983), pp. 30, 43-44, 98-130.

(1) فإذا كانت أزليتها من ذاتها فلن تكون في حاجة إلى العلة الأولى، وإذا كانت مخلوقة فيها، نكون قد وصلنا بذلك إلى «الواجب بغيره الممكن بذاته»؛ لأن هذا التعبير عند تطبيقه على السماء يعني أن أزليتها مخلوقة فيها.

(2) Averroes, Questions In Physics, p. 33.



الإمكان الذي تسرّب إلى فلسفته من علم الكلام، وهو القوة على الكون والفساد. ولذلك رفض ابن رشد أن يكون العالم ممكناً بهذا المعنى؛ أي أن تكون به وفي ذاته وفي طبيعته قوة على الكون والفساد؛ لأن السماء عنده أزلية، ومن ثَمَّ هي لا تقبل الكون والفساد.

أما الإمكان الذي قصده ابن رشد فهو ليس الإمكان على الكون والفساد؛ بل الإمكان على الحركة؛ أي القابلية للتحرك والقوة على الحركة المستديرة. وهذا هو المعنى الوحيد للإمكان والقوة الذي احتفظ به ابن رشد للسماء[1]. وبما أنّ حركة السماء أزلية، فإنّ القوة التي فيها ليست قوة على الكون والفساد؛ بل قوة على الحركة المكانية في الموضع. وبهذا يكون الإمكان في السماء ليس إمكاناً على الحقيقة؛ أي ليس هو الممكن الحقيقي؛ بل إن الإمكان يُطلَق عليها باشتراك الاسم. وإمكانها بذلك يكون أزلياً؛ لأنّها قابلة للحركة الأزلية؛ إنه الإمكان الأزلي على الحركة الأزلية. وإذا نظرنا إلى الإمكان الأزلي للسماء على الحركة الأزلية، يظهر أمامنا تصوّر جديد، رشدي أصيل، هو الإمكان الأزلي، وهو غير موجود لدى ابن سينا. صحيح أن الكلمتين متناقضتان، فكيف يكون الإمكان أزلياً؟ إلا أنّ هذا المفهوم يتناسب تماماً مع نظرية ابن رشد في الحدوث الأزلي للعالم، ومع نظريّته في الخلق المستمر للعالم. فالعالم عند ابن رشد مُحدَث لكنه أزلي الحدوث[2]، تماماً مثلما أن إمكان السماء على الحركة ليس إمكان قوة تنتظر التحقق، وليس هو إمكان كمون؛ بل هو إمكان على استمرار الحركة في المستقبل

---

(1) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 104-105.

(2) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997م، ص104-105. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998م، ص110-111.



وإلى الأبد. والحركة عند ابن رشد محدثة في المكان الواحد الجزئي، لكنّها أزلية في الحركة الكلية.

وإذا عرجنا على سبينوزا وجدنا أن مفهوم ابن رشد عن الأشياء الحاصلة على الأزلية من ذاتها تستجيب بدقة لجوهر سبينوزا، أما الأشياء الحاصلة على الأزلية من المبدأ الأول فهي الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا. هذه الأحوال ليست ممكنة عند سبينوزا؛ بل هي ضرورية، تماماً مثلما أنّ السماء عند ابن رشد ليست ممكنة بل أزلية، في الوقت نفسه الذي تستفيد فيه هذه الأزلية من المحرك الأول؛ فأزلية الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا هي من الجوهر الأزلي لا من ذاتها، لكنّها هي أحوال للجوهر في الوقت نفسه، بما يعني أنها تنويعات على الجوهر، وأنها حاصلة في ذاتها على شيء من أزلية الجوهر على الرغم من أنها ليست مصدره؛ تماماً مثلما أن أزلية السماء عند ابن رشد أزلية فيها وبداخلها لكنها ليست مصدرها.

ويقوم ابن رشد بتعديل وتصحيح مفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره حتى يصير هو الأزلي من أسباب أزلية. هذا الأزلي الذي من أسباب أزلية هو نفسه الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا كما يتضح في كثير من نصوصه؛ لأنّ أزلية الأحوال عنده هي من أزلية الجوهر. ولا يعني الأزلي الذي من أسباب أزلية أنّ هذه الأسباب خارجة عنه؛ بل هي متضمّنة فيه وداخلة في طبيعته بحسب ابن رشد؛ ذلك لأنّ السماء عنده أزلية بطبيعتها، بحسب عنصرها الأزلي وهو الأثير، وبحسب صورتها الأزلية التي هي الحركة الدورية. هذا بالإضافة إلى أنّ تمييز ابن رشد بين الأشياء الأزلية من ذاتها والأشياء الأزلية من أسباب أزلية يناظر نوعي الأزلية عند سبينوزا: الأزلية اللازمانية الثابتة التي للجوهر، والأزلية الزمانية التي للأحوال.

رابعاً- كيفية انتقال مفهوم واجب الوجود إلى سبينوزا:

بعد أن لاحظنا الحضور القوي لمفهوم واجب الوجود في ميتافيزيقا



سبينوزا، إن السؤال المنطقي الذي يطرح نفسه ضرورة هو حول كيفية انتقال هذا المفهوم إلى سبينوزا. هل كان سبينوزا على معرفة بأصول هذا المفهوم في الفلسفات السابقة له؟ هل كان على وعي بالنزاعات الفلسفية التي نشأت حوله وحول مفهوم «الواجب بغيره الممكن بذاته»؟ لقد كانت دراستنا تسير من بدايتها كما لو أنّ سبينوزا كان على معرفة بكلّ الخلفيات التاريخية لهذا المفهوم ولمعانيه وتقسيماته الفرعية؛ أي إنّنا كنّا نسلم بذلك فقط دون برهنة ودون أن نضع القارئ على شواهد مثبتة. وهذه هي مهمّة هذا الجزء من الدراسة. ففيه سنتناول الأصول التاريخية لمفهوم واجب الوجود، ونثبت معرفة سبينوزا بهذه الأصول، وكذلك بكلّ النزاعات الإسلامية وامتداداتها اليهودية حوله وحول مفاهيمه الفرعية وتقسيماته.

إنّ سبينوزا كان على معرفة جيّدة بمفهوم واجب الوجود في أصله السينوي من كتاب موسى بن ميمون (**دلالة الحائرين**)، وعلى معرفة بالخلاف بين الغزالي وابن سينا حول هذا المفهوم، الذي اتضح في كتاب الغزالي (**تهافت الفلاسفة**) من الفيلسوف اليهودي حسداي كريسكاس في كتابه (**نور الإله**)[1]، وعلى معرفة بنقد ابن رشد لمفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره الممكن بذاته من كتاب كريسكاس، وكذلك من شرح موسى الناربوني على (**دلالة الحائرين**)[2] الذي كان منشوراً في هامش الكتاب في الطبعة التي

(1) الذي استشهد به سبينوزا في رسالته الشهيرة حول اللامتناهي، في معرض توضيحه أن القدماء من الفلاسفة كانوا أكثر دقة من المشائين المحدثين في البرهنة على وجود الله، وهو يقصد منها البرهنة عليه بالانتقال من سلسلة الشروط إلى مبدأ لامشروط، هو تنويعة على برهان الواجب والممكن السينوي:
Spinoza, «letter 12», in Complete Works, p. 791.

(2) هو موسى بن يشوع بن مار داود الناربوني (1300-1362م): فيلسوف وطبيب يهودي فرنسي. ولد في بربنيان (Perpignan) لعائلة ناربونية الأصل. تعلم في صغره على يد أبيه وعدد من المعلمين الخصوصيين، وتعرف على كتابات موسى بن ميمون في سن الثالثة عشرة. درس الفلسفة بجانب التوراة والأدب العبري. ظل في بربنيان =



كانت في حوزة سبينوزا. وكذلك كان سبينوزا على معرفة جيدة بنظرية ابن رشد في قِدَم العالم من شرح الناربوني؛ لأنه كان نصيراً مهماً لها، وأيضاً من كتاب (**فحص الدين**) للفيلسوف اليهودي الإيطالي إليشع دل مديجو[1] (1460-1497م)، ذلك الكتاب الذي يُعد إعادة إنتاج لكتاب ابن رشد (**فصل المقال**). والمعروف أنّ نظرية ابن رشد في قِدَم العالم تظهر ملامحها الواضحة في (**فصل المقال**).

لقد وصلت إلى سبينوزا مفاهيم الواجب بذاته والواجب بغيره مع النزاعات الإسلامية حولها، عن طريق الرشدية اليهودية. ودخول سبينوزا في هذا النزاع وتقديمه حلولاً له يجعل منه رشدياً يهودياً هو الآخر؛ بل يجعله

= حتى سنة 1344م، ثم تنقل بين العديد من المدن الإسبانية. كان يعرف العربية، ومصادره الفلسفية كانت من الفلاسفة المسلمين، وعلى الأخص ابن رشد، الذي قرأ ترجمات كتبه بالعبرية، وقدم على بعضها شروحات، وهو بذلك ينتمي إلى فئة المفكرين اليهود الذين انتشرت بينهم ظاهرة شرح الشرح؛ أي شرح شروحات ابن رشد على أرسطو، لما لاحظوه في شروحات ابن رشد من إضافات جديدة ليست موجودة في النص الأرسطي، ومن استقلال نسبي للشرح الرشدي وتطويره للمتن الأرسطي نفسه. واجه تأويلات ابن ميمون الأفلاطونية المحدثة لأرسطو بفضل دراسته المتعمقة لابن رشد. وعمل على الكشف عن المذهب المستور في (دلالة الحائرين)، ونقد ابن ميمون نقداً رشدياً راديكالياً.

Alfred L. Ivry, Moses Ben Joshua (Ben Mar David) of Narbonne, in Encyclopedia Judaica, 2end edition, volume 14, p. 552, Colette Sirat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 336-337.

(1) Geffen,David M., Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat and the Philosophic Background of the Work. PhD Dissertation, Columbia University, 1970. Fraenkel, Carlos, «Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources», in C. Fraenkel et.al. (eds), The Rationalists: Between Tradition and Innovation. (Springer, B.V. 2011), pp. 27-43. Fraenkel, Carlos, «Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza», in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, Renaissance Averroism and its Aftermath: *Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013)*



أهم وآخر الرشديين اليهود نظراً إلى ابتعاده عن النظرية السينوية التي أدخلت الإمكان في مفهوم الواجب بغيره، ولكشف فلسفته عن النظرية الرشدية في «الواجب بغيره الواجب في ذاته» وعن آثار النقد الرشدي لابن سينا.

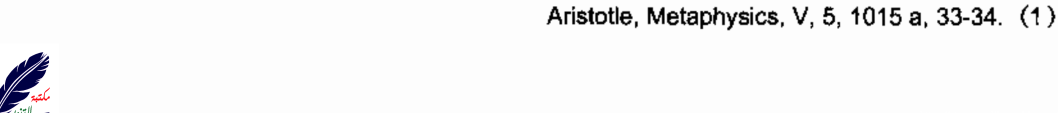
كانت الرشدية اليهودية هي الطريق المباشر الذي انتقلت منه الإشكاليات والنزاعات الإسلامية حول الواجب والممكن. لكن لم تكن الفلسفة الإسلامية أصل نشأة هذه الإشكاليات والنزاعات. فأصلها الحقيقي يرجع إلى أرسطو والخلاف بين شراحه ونقاده، من العصر الهلينستي إلى عصر الفلسفة الإسلامية وانتهاءً بابن رشد الذي حاول وضع نهاية لهذا النزاع في شروحه على أرسطو. فالشراح والنقاد قد اختلفوا حول تفسير نظريات أرسطو في المحرك الأول والسماء وعالم ما دون فلك القمر، وكانت هذه النظريات هي المكان الأصلي الذي نشأت منه كل الخلافات حول الوجوب والإمكان، وحول الواجب بذاته والواجب بغيره. فمن أرسطو نبدأ.

1- الأصل التاريخي لمفهومي «الواجب بذاته» و«الواجب بغيره»:

كي نتعرّف إلى حقيقة تصور الضرورة عند سبينوزا ومفهوم واجب الوجود عنده، وكي نتمكن من التفرقة بين أصوله السينوية وتعديلاته الرشدية، ونثبت من ثَمَّ أنّ هذا المفهوم في استخدام سبينوزا له يستجيب للتعديلات الرشدية وليس هو كما نجده في أصله السينوي، يجب علينا البحث في أصل ظهور مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته، بما أنّ هذا المفهوم وحده هو محلّ الخلاف بين ابن رشد وابن سينا.

قسم أرسطو الوجود إلى ثلاث فئات: الفئة الأولى هي الموجود الأزلي الثابت غير المتحرك، والفئة الثانية هي الموجود الأزلي الحركة، والفئة الثالثة هي المتحرك عَرَضاً أو بصورة مؤقتة[1]. الموجود الأزلي الثابت هو الله، والموجود الأزلي المتحرك هو الأفلاك السماوية، أما الموجود المتحرك

(1) Aristotle, Metaphysics, V, 5, 1015 a, 33-34.





عرضاً فهو أشياء عالم ما دون فلك القمر؛ أي العالم الأرضي. وذهب أرسطو إلى أن الضرورة هي استمرار الشيء في وجوده على حالته نفسها، والإمكان هو إمكان أن يكون الشيء على غير ما هو عليه؛ أي أن يكون متغيراً، والإمكان عنده أيضاً هو تساوي وجود الشيء وعدم وجوده. والواضح من خلال هذه التقسيمات والتعريفات أنّ الله الذي هو الموجود الثابت الأزلي ضروري، وأن أشياء عالم ما دون فلك القمر التي تشهد التغيّر والتحول واللاثبات، هي ممكنة في ذاتها (Possible per se). وكما نرى إن هذه القسمة بين الله وأشياء ما دون فلك القمر واضحة ومتمايزة[1]. واتفق معه كلّ الفلاسفة والشراح التالين في هذا التميز.

لكن الخلاف كلّه نشأ حول الأفلاك السماوية. ذهب أرسطو إلى أنّ هذه الأفلاك غير فاسدة ومتحركة بحركة أزلية ثابتة. وهي بهذه الصفة لا يمكن أن تكون ممكنة؛ بل هي ضرورية. لكن قام الإسكندر الأفروديسي (عاش نحو 200م) بطرح سؤال سوف يؤثر في كل التفسيرات اللاحقة لمذهب أرسطو، وهو: هل الأفلاك السماوية غير فاسدة وأزلية الحركة من ذاتها أم من شيء آخر؟ أجاب الإسكندر عن هذا السؤال، وتبعه ابن سينا في ذلك، وقال: إن الأفلاك السماوية لا يمكن أن تحتوي على مبدأ حركتها الأزلية من ذاتها؛ لأنها بذلك سوف تكون مثل الإله تماماً، ضرورية وأزلية من ذاتها، وفي غير حاجة إلى المحرك الأول. ولذلك رفض الإسكندر أن تكون السماء حاصلة على الضرورة والأزلية من ذاتها؛ بل هي حاصلة عليهما من المحرك الأول. انتقل هذا التفسير للأفروديسي إلى ابن سينا، وكان أحد أصول نظريته في الموجود الواجب بغيره الممكن بذاته، والمقصود بطبيعة الحال السماء[2].

(1) Harry A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929), p. 110.

(2) Ibid, Loc.cit.



أمّا الأصل الثاني لنظرية ابن سينا فهو يحيى النحوي (490-570)[1] الذي قدم اعتراضات وتفنيدات لنظرية قِدَم العالم عند أرسطو، ولاسيما نظرية أرسطو في قدم السماء بذهابه إلى أن الجسم لا يمكن أن يحتوي على قوة لامتناهية. فلما كان الجسم محدوداً في المكان ومحصوراً داخل سطوحه وشكله فهو متناهٍ، ولما كان كل جسم متناهٍ فلا يمكن أن يكون للجسم المتناهي قوة لامتناهية، فهذا تناقض. وعلى هذا الأساس ذهب يحيى النحوي إلى أن السماء لما كانت جسماً، ولا يمكن للجسم أن يحوز قوة لامتناهية، فإنّ السماء لا يمكن أن تحوز قوة لامتناهية، ومن ثَمَّ هي ليست لامتناهية. وبذلك ذهب يحيى النحوي إلى أن السماء مخلوقة، وقال بحدوث حركتها، كما أنها يمكن أن تفنى، لكنها في حركة أزلية لا بفضل ذاتها؛ بل بفضل إرادة الله التي تضمن هذه الحركة الأزلية[2]. ونظرية النحوي هذه في كون السماء كائنة فاسدة ويستحيل عليها أن تحوز قوة لامتناهية هي أصل قول ابن سينا إن السماء في ذاتها ممكنة، وليست واجبة إلا بغيرها. لكن ابن سينا أراد المحافظة على نظرية قِدَم العالم عند أرسطو، ولذلك كان أميل إلى رأي الإسكندر، وقال بأنها ممكنة تبعاً ليحيى النحوي، لكن حركتها أزلية في الوقت نفسه تبعاً لأزلية محركها الأول. ولم ينظر ابن سينا إلى هذا المحرك الأول على أنه الله؛ بل على أنه العقل الأول الصادر مباشرة عن الله، تبعاً

(1) هو فيلسوف سكندري، من أواخر شراح أرسطو اليونان. معروف لدى الأوربيين باسم جون فيلوبونوس (John Philoponus)؛ أي المحب للعمل، لكنه كان يفضل اسم «النحوي» وهكذا عرفه المسلمون. اشتهر بنقده لأرسطو في مسائل كثيرة أهمها قدم العالم. كذلك قدم نقداً لحجج برقلس في قدم العالم. تلقى تعليمه في مدرسة الإسكندرية على يد أمونيوس (440-520) تلميذ برقلس. انظر: عبد الله، محمد فتحي، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، دار الحضارة، طنطا، (د.ت)، ص63. انظر أيضاً الأعمال الرائدة عن النحوي للأستاذ سعيد البوسكلاوي والمذكورة في الفصل السابق.

(2) Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World. Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworhth &co. 1987), pp. 145-146.



لرؤيته الصدورية للكون. ومن ثم ذهب ابن سينا إلى أن الأفلاك ضرورية أزلية؛ أي واجبة الوجود، لا بذاتها بل بفضل شيء آخر هو سبب حركتها الأزلية، وهو المحرك الأول. أما في ذاتها فهي ممكنة. وبذلك توصل ابن سينا إلى مفهومه عن الواجب بغيره الممكن بذاته. وكان في ذلك يحاول الوصول إلى حل وسط بين موقف أرسطو الأصلي في قدم السماء وموقف يحيى النحوي الذي قال بحدوثها، مستعيناً بالإسكندر الأفروديسي. وتطور مفهوم واجب الوجود بغيره عن ابن سينا حتى صار يعني ما هو بسبب خارج عنه، فلا يمكن، بحسب ابن سينا، لأيّ شيء يكون سببه خارجاً عنه أن يكون ضرورياً بل هو ممكن في ذاته وبذاته، لكن بالنسبة إلى السماء، ونظراً لأنّ علّتها أزليّة ضرورية، فقد استثناها ابن سينا من فئة الممكن الحقيقي، وقال: إنها أزلية ضرورية بعلّتها التي أضافت إليها الوجود الأزلي الضروري، ومن هنا جاءت نظرية ابن سينا في الوجود باعتباره مضافاً ولاحقاً على ماهية الشيء.

ومن الواضح أنّ نظرية ابن سينا في الواجب بغيره الممكن بذاته كانت غريبة على فلسفة أرسطو نفسها التي تقول بقِدَم العالم قدماً حقيقياً تاماً، وكانت مجرّد حلّ وسط بين أرسطو ويحيى النحوي القائل بحدوث العالم[1].

(1) لم يكن ابن سينا هو من ابتدع مصطلحات الواجب بذاته والواجب بغيره؛ بل كان الفارابي هو الذي قام بذلك، فقد كان أول من أدخل هذا التمييز واتبعه ابن سينا فيه. لكن هناك فرقاً مهماً للغاية بينهما. يقول الفارابي: إن الوجود الذي لا هو بالضروري ولا هو بالمستحيل هو ممكن الوجود، وإن هذا الوجود الممكن هو الذي يكون سببه خارجاً عنه. وعندما يكون سببه هذا هو واجب الوجود بذاته يكون هذا الوجود الممكن واجباً بسببه الواجب بذاته، بمعنى أنه عندما يكون سبب الوجود الممكن هو الموجود الأزلي الضروري بإطلاق يكون هذا الوجود الممكن واجباً بغيره؛ أي تكون أزليته وضرورته من غيره لا من ذاته. انظر في ذلك: الفارابي، عيون المسائل، ص77، مسائل متفرقة، في كتاب: الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، 2012م، ص97-99. وقصد الفارابي الأساس هنا هو القول بأن العالم محدث من جهة الماضي وأبدي لامتناعٍ من جهة =



ولذلك صارت بناءً تصورياً هجيناً لم يتوصل إليه ابن سينا بالبحث الطبيعي؛ بل بالافتراضات والتقسيمات التصورية العقلية وحدها. وهذا هو ما لم يرضَ عنه ابن رشد. فابن رشد، الذي كان ملتزماً دائماً بالاتجاه الطبيعي، باعتباره الطريق الوحيد في البحث الميتافيزيقي، نظر إلى نظرية ابن سينا هذه على أنها مجرد افتراض نظري وتخمينات وتخيلات لا تقوم على أساس برهاني مستند على النظر في طبائع الأشياء[1]؛ ذلك لأن ابن سينا فرض على السماء نظريته في الواجب والممكن وحكم عليها بأنها واجبة بغيرها ممكنة بذاتها دون أن ينظر في طبيعة السماء ذاتها النظر الطبيعي البرهاني الصحيح الذي اتبعه أرسطو. وبناء على إخلاص ابن رشد للنص الأرسطي، وعلى هدفه الأصلي من شروحاته على أرسطو، وهو مواجهة اختلاف وتناقض الشراح، وإزالة الغموض عن عبارات أرسطو التي كانت السبب في انقسام الشراح حول فلسفته، فقد أعاد ابن رشد شرح أرسطو وفي ذهنه الرد على ابن سينا. وهذا هو سبب عثورنا على نقد ابن رشد لابن سينا منتشراً عبر شروحاته كلها.

= المستقبل، وبذلك كان أكثر وضوحاً من ابن سينا. فالعالم عند الفارابي لما كان ممكن الوجود فهو من جهة الماضي محدث لأن الفارابي فهم من الممكن الممكن الحقيقي الذي يعني القابلية على الكون والفساد، ولما كان سببه هو العلة الأولى القديمة فهو سيستمر في الوجود إلى الأبد لارتباطه بالعلة الأزلية. أما ابن سينا فقد أراد الحفاظ على نظرية قِدَم العالم وعلى القِدَم من جهة الماضي أيضاً مثل أرسطو، ولذلك قال بأن العالم في ذاته ممكن لكنه واجب بالواجب بذاته، وقال: إن قِدَم العالم يتأسس في صدوره الدائم الأزلي والأبدي عن الإله، وبذلك وقع في إشكالية القول بممكن في ذاته واجب بغيره، ولذلك نقده ابن رشد على أساس أنه يقول بانقلاب طبيعة الممكن إلى طبيعة أزلية.

(1) يقول ابن رشد: «وأما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم، فهي أقاويل جدلية غير صادقة بالكل، وليس تعطي شيئاً على التخصيص، وأنت تتبين ذلك من المعاندات التي عانده بها أبو حامد في كتابه في التهافت». ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1985م، ص4.



رفض ابن رشد نظرية ابن سينا في الواجب بغيره الممكن بذاته برمتها، وكان على علم بأنها ناتجة عن سوء فهم وسوء تأويل لنظرية أرسطو في طبيعة السماء وطبيعة حركتها. ذهب ابن رشد إلى أن الأفلاك تحوز الحركة الأزلية وفق طبيعتها الخاصة، وخصص لذلك مجموعة من الرسائل عرفت باسم «في جوهر الأجرام السماوية»[1]، أثبت فيها كيف أن طبيعة السماء أزلية إذ ميز بين المادة والصورة السماويتين والمادة والصورة الأرضيتين، وميّز بين حركة السماء الدائرية والحركات المستقيمة الأرضية، وأثبت أن من طبيعة الحركة الدائرية أن تكون أزلية، لاسيما إن كانت هي حركة الجرم السماوي. وفي مقابل الإسكندر ويحيى النحوي وابن سينا، قال بأنّ في الأفلاك قوة محركة لامتناهية.

وهنا واجهته مشكلة هي المبدأ الأرسطي القائل إن جسماً متناهياً لا يمكن أن يحوز قوة لامتناهية. ولتجاوز هذه الإشكالية ذهب ابن رشد إلى أن القوة اللامتناهية التي يستحيل وجودها في جسم متناهٍ هي القوة اللامتناهية في الشدة (infinite in intensity)، وأن القوة المحركة تكون متناهية في الشدة إذا كانت في جسم، لكنها يمكن في الوقت نفسه أن تكون لامتناهية في زمن فعلها؛ أيْ أن تكون لامتناهية في الزمان (infinite in duration) وهذه هي القوة المحركة للأفلاك، فهي متناهية في الشدة لأنها في جسم، وهو الجسم

(1) الأصل العربي لهذه المجموعة من الرسائل مفقود، من جراء التدمير الذي تعرضت له مؤلفات ابن رشد في ديار الإسلام، ولم تصلنا إلا في الترجمتين اللاتينية والعبرية. وقد قام عماد نبيل بترجمتها إلى العربية عن الترجمة الإنجليزية. وقد استعنا بالترجمتين الإنجليزية والعربية معاً:

ابن رشد، في جوهر الأجرام السماوية، نقله إلى العربية عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2011م.

Averroes, De Substantia Orbis, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986).



السماوي، وتناهيها هذا يظهر في تحريكها للجرم السماوي في موضع محدود وهو دائرة الفلك، لكنها لامتناهية في زمن تحريكها. وهكذا ميز ابن رشد في القوة المحركة بين قوة محركة متناهية بإطلاق وهي القوة المحركة للأجسام الأرضية، والقوة المحركة المتناهية من جهة واللامتناهية من جهة أخرى، المتناهية من جهة كونها في جسم وشدتها أو قوتها محدودة في القدرة على التحريك في مكان واحد وبسرعة واحدة لاتتغير، واللامتناهية من جهة كونها قدرة على التحريك في زمان أزلي[1]. ومن ثم ذهب ابن رشد إلى أنّ السماء أزلية وفق طبيعتها ذاتها؛ أي واجبة الوجود في ذاتها.

والملاحظ هنا كيف أنّ ابن رشد يحلّ إشكالية الواجب بغيره بالالتزام بالنظر الطبيعي في طبيعة السماء وفق قواعد البرهان، لا بالطريقة السينوية التصورية القبلية، وكيف يثبت أزلية السماء لا بالتصورات والتقسيمات التصورية السينوية؛ بل باللجوء إلى العلم الطبيعي في جانبه المختص بالبحث في **(السماء والعالم)**.

وعلى كلّ الأسس السابقة رفض ابن رشد مفهوم «الواجب بغيره الممكن بذاته». فالسماء عنده واجبة؛ أي إنّ أزليتها هي وفق طبيعتها الخاصة، ومن ثم تكون أزلية في ذاتها لاحتوائها على قوة التحريك الأزلي. لكن أزليتها هذه ليست من ذاتها؛ بل من غيرها، فتكون بذلك واجبة الوجود في ذاتها لكن لا بذاتها بل بغيرها؛ لأنها لا تخلق في ذاتها وبذاتها قوتها على الحركة الأزلية. إنها حاصلة على هذه القوة وحسب، لكنها ليست مصدرها. صحيح أن هذه القوة من طبيعتها وكيانها الخاص، لكن السماء ليست علة هذه الطبيعة. ومن ثم تكون واجبة الوجود في ذاتها لكن لا بذاتها ولا من ذاتها، وهي من هذه الجهة واجبة بغيرها وهو المحرك الأول. لكنها ليست ممكنة على الإطلاق ولا تحتوي على أي إمكان أبداً، بمعنى الإمكان الحقيقي على الكون

(1) Harry Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, op.cit. p. 111.



والفساد، وإن كانت تحتوي على الإمكان على الحركة الأزلية. وبذلك نجح ابن رشد في القضاء على مفهوم ابن سينا «الواجب بغيره الممكن بذاته».

وعندما نجد سبينوزا يقول: إن الأحوال لامتناهية بسببها، وأن الجوهر لامتناهٍ بذاته، نكون قد وصلنا، بناء على ما سبق، إلى معرفة جيدة بأن اللامتناهي بسببه هو واجب الوجود بغيره الذي هو سببه، وأن سببه هذا من طبيعته وواجب في ذاته، وأن الجوهر اللامتناهي بذاته هو واجب الوجود بذاته. وهكذا نرى كيف أن أنطولوجيا سبينوزا قائمة على أساس تاريخ طويل من الشروحات والخلافات بين الشراح حول فلسفة أرسطو، وكيف أن كل تعبير يقوله سبينوزا يقصد به تفسيرات وتأويلات عديدة كانت ساحتها هي شرح وتفسير مؤلفات أرسطو منذ الإسكندر وعبر ثامسطيوس ويحيى النحوي والفارابي وابن سينا وابن رشد وموسى بن ميمون وكريسكاس. لقد حذف سبينوزا التاريخ واستبقى النتيجة النهائية فقط[1].

2- إثبات ابن رشد للقدم الذاتي للسماء عن طريق حله إشكاليةَ القوة اللامتناهية في الجسم المتناهي:

كانت العقبة الأساسية، التي تقف في طريق إثبات ابن رشد لقدم حركة السماء، اعتراض يحيى النحوي على أرسطو بذهابه إلى أن الجسم المتناهي لا يمكن أن تكون به قوة لامتناهية؛ ولما كانت السماء جسماً فقوتها متناهية، ما يعني حدوثها ودخول الإمكان فيها. وبذلك كان ابن رشد على وعي تام

(1) قد يبدو من رصدنا للتطابقات الكثيرة بين سبينوزا وابن رشد أن هناك تطابقاً آخر يوازيه ويكمن تحته بين سبينوزا وأرسطو، على الرغم من كل الاختلافات بين مذهبيهما. والحقيقة أن دراسات حديثة كثيرة قد لاحظت القرب بين علاقة الجوهر والأحوال عند سبينوزا من جهة، ومفهوم الجوهر ومفهوم الصفة ونظرية أرسطو في الحمل والتضمن من جهة أخرى، نذكر منها على سبيل المثال:

Carriero, John: "On The Relationship Between Mode And Substance in Spinoza's Metaphysics". Journal of the History of Philosophy, vol. 33, no. 2, April 1995, pp. 245-273.



بأن المحافظة على نظرية قِدَم العالم لا تأتي إلا بمواجهة اعتراض النحوي الذي شكل عقبة كبيرة أمام كل من أراد إثبات قِدَم العالم قبل ابن رشد. والذي يجعلنا نقدم حل ابن رشد لاعتراض النحوي، أن هذا الحل، وبالعبارات التي استخدمها ابن رشد، يتبين منه نظريته في الوجود الأزلي الضروري للسماء ولحركتها، ما يزيد من تأكيد أنه وقف في وجه نظرية ابن سينا في «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالسماء عند ابن رشد ليست ممكنة بذاتها؛ بل هي واجبة في ذاتها. وهذا هو ما يجعل سبينوزا مقترباً من ابن رشد عندما يلحق الضرورة واللاتناهي بالأحوال ويجعلهما في الأحوال ذاتها، على الرغم من مصدرهما الخارجي الذي هو الجوهر.

اتضح حلّ ابن رشد لاعتراض النحوي على قدم السماء بفكرة النحوي عن القوة المتناهية للجسم المتناهي، في تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو (**السماء والعالم**)، والمعروف في اللغات الأوربية بالشرح الأوسط (Middle Commentary). يعرض ابن رشد في هذا الشرح لمشكلة القوة المحركة للسماء وما إذا كانت متناهية أم غير متناهية، ويميّز في القوة التي في الجسم بين لاتناهيها في الشدة ولاتناهيها في فعلها في الزمان. والقوة التي في الجسم لا يمكن أن تكون لامتناهية في الشدة لأنها في جسم، لكنها يمكن أن تكون لامتناهية في الزمان، وهذه هي قوة السماء على التحريك الأزلي. يقول ابن رشد: «ومما فيه موضع شك كبير، أنه تبين هاهنا [أي المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم] أنه ليس يوجد شيء أزلي ممكناً أن يفسد، وأنه ليس فيه قوة على ذلك؛ وهنا يتضح سبب اعتراضه على «ممكن الوجود بذاته الواجب بغيره» عند ابن سينا. فكل أزلي؛ أي واجب الوجود، يجب أن يكون هكذا ويبقى هكذا؛ أي يجب أن تكون الأزلية طبيعته الداخلية وغير مقحمة عليه من خارجه، ومن ثَمَّ ليس هناك مكان لأزلي بغيره، كائن فاسد بذاته كما ذهب ابن سينا. «وتبين مع هذا في هذه المقالة أن كل جرم فقوته متناهية... من قبل أنه متناهي القدر. وإذا كان ذلك كذلك فالجرم السماوي



متناهي القوة؛ إذ هو متناهي القدر»[1]. وهذه العبارة الأخيرة يأتي بها ابن رشد على سبيل إيراد اعتراض النحوي تمهيداً للرد عليه، الذي لا يجعله يصرح باسم النحوي فيها أن هذا المبدأ هو مبدأ أرسطي أصيل، ولم يأت به النحوي من عنده، ولم يخترعه اختراعاً. فقد كان من عادة النحوي أن يستخدم أرسطو لمواجهة أرسطو.

وتتمثل طريقة ابن رشد في الدفاع عن أرسطو ومواجهة النحوي في إبطال طريقة النحوي، وتوضيح أن المبادئ الأرسطية التي يستخدمها النحوي في تفنيد أرسطو لا تصلح لهذا الغرض، وهذا هو ما يفعله ابن رشد هنا مع فكرة أن الجسم المتناهي قوته متناهية؛ أي إنه لإبطال مفعول اعتراض النحوي على أرسطو يمكن أن يكون تفنيد هذا الاعتراض بالطريقة التي سوف يذكرها ابن رشد؛ إنه لا يُقَدِّم رده على اعتراض النحوي مباشرة؛ بل يبدأ بتقديم ردّ ابن سينا؛ الذي يرجع إلى الإسكندر الأفروديسي، تفنيداً لهذا الرد وتمهيداً لتقديم رده الخاص. يقول ابن رشد مقدماً رد ابن سينا: «وإذا كان [الجرم السماوي] متناهي القوة فهو ممكن الفساد من ذاته، غير فاسد من قبل القوة غير المتناهية التي هي في غير هيولى، أعني المحركة له. وهذا قد صرح به الإسكندر في بعض مقالاته وتبعه عليه ابن سينا، فقال: إن واجب الوجود قسمان: قسم واجب الوجود بذاته، وقسم ممكن الوجود بذاته واجب بغيره... وإذا كان هذا هكذا، ففي الأزلي قوة على الفساد...». وهذا تناقض يشير إليه ابن رشد بوضوح، فالأزلي لا يمكن أن تكون فيه إمكانية لأن يفسد، وإلا فلم يكن ليكون أزلياً من الأصل. «ونقول نحن في حل هذا الشك: إن الجسم يقال إن فيه قوة متناهية بمعنيين: أحدهما: وجود التناهي لحركة حركة في الشدة والسرعة. والمعنى الثاني: تناهيها في الزمان، أعني

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، كلية الآداب، فاس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1984م، ص177-178.



عدم اتصالها وانقطاعها»[1]. والمعنى الأول يرفض ابن رشد إلحاقه بالجسم السماوي؛ ذلك لأنه لا يمكن أن تكون به قوة على تحريك جسم أكبر منه، فقوته مناسبة لحجم الجسم الذي يحركه؛ كما أنّ سرعته ثابتة لا تتغير، ومن ثم قوته على سرعة معينة ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ومن ثم تكون قوة متناهية في السرعة. أما المعنى الوحيد الذي يمكن إلحاقه بلاتناهي قوة الجسم السماوي فهو لاتناهي هذه القوة في تحريكها اللامتناهي للجسم السماوي[2].

وهكذا نجح ابن رشد في تقييد فكرة «الجسم المتناهي ذو القوة المتناهية» بتناهي قوته من حيث الشدة والسرعة وحسب، وفتح إمكانية أن تكون لامتناهية في زمن تحريكها، متفادياً بذلك الصعوبة التي وضعها يحيى النحوي أمام نظرية أرسطو في قِدَم العالم؛ تلك الصعوبة التي قال عنها ابن رشد نفسه إنها «معتاصة» و«شك كبير».

أما في ما يخص فكرة «الواجب بغيره الواجب بذاته»، فإننا نلاحظ من هذا النص السابق وضوحها على نحو جلي. وهذا من جهتين: **الجهة الأولى** أن ابن

(1) المرجع نفسه، ص179.

(2) يظهر تمييز ابن رشد بين القوة المتناهية في الشدة والسرعة، والقوة اللامتناهية في فعلها في الزمان، في رسالته (في جوهر الأجرام السماوية)؛ إذ يقول: «ونحن نقول اختصاراً، واستخدامه لكلمة "اختصاراً" هنا تعني أنه قام بتفصيل هذه الفكرة في مكان آخر وهو يلخصها هنا، وهذا المكان هو شرحه للسماء والعالم إن كلمة "لامتناهي" يمكن أن تقال بمعنيين: الأول بمعنى قوة لامتناهية في الفعل والانفعال في الزمان لكنها متناهية في ذاتها؛ أي متناهية في السرعة والشدة. والمعنى الثاني هو قوة لامتناهية في الفعل والانفعال في ذاتها. والآن فإن قوة لامتناهية في الفعل والانفعال في ذاتها لا يمكن أن توجد في أي جسم، سواء كان أرضياً أم سماوياً، ذلك لأن جسماً لامتناهياً يمكن أن يحوز مثل هذه القوة؛ والجسم اللامتناهي مستحيل وجوده. لا يبقى إذاً سوى القول إن الجسم السماوي المتناهي في الحجم وفي الشدة والسرعة، لامتناهٍ من جهة واحدة فقط، وهي قوته على استمرار فعله في الزمان إلى ما لانهاية. Averroes, De Substantia Orbis, pp. 107-108



رشد يستخدم تعبيراً واحداً لوصف واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره؛ أي الإله والسماء، وهو «بطبيعته»؛ إذ يقول، بعد أن فنّد رأي ابن سينا، إنّ واجب الوجود يجب أن يكون واجباً «بطبيعته»، ذلك لأنّه سبق أن رفض أن يكون واجب الوجود ممكناً بطبيعته وواجباً بعلة أخرى خارجه ليست داخلة في طبيعته. وهذا يعني أنّ ابن رشد يعتقد في أن الإله يكون أزلياً ضرورياً واجب الوجود بطبيعته، والسماء أيضاً تكون كذلك بطبيعتها. فالأزلية، بحسب ابن رشد، شيء يتعلق بطبيعة الشيء الداخلية، لا بسبب مقحم على الشيء من خارجه، ويكون غريباً عن طبيعته كما نجد عند ابن سينا ومفهومه عن «الممكن بذاته الواجب بغيره». ومعنى هذا أنّ ابن رشد يرفض تماماً أن تكون السماء ممكنة الوجود بأيّ وجه أو حائزة قوة على الكون والفساد من أيّ نوع؛ فهي ليست ممكنة ولا قابلة للفساد أبداً. أمّا لو كانت ممكنة في ذاتها فإنّ هذا يعني انقلاب طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب، وهذا مستحيل.

أما **الجهة الثانية**، فإنّ ابن رشد يميّز في العبارة الأخيرة بين جانبين من الحركة: الحركة من حيث الشدة والسرعة، والحركة من حيث الزمان. ويقول: إنّ القوة المتناهية التي للجرم السماوي هي القوة التي تظهر في حركة ذات شدّة معينة لا تزيد ولا تنقص، وتحرّك جرماً معيناً داخل فلك محدود وفي سرعة معينة لا تزيد، وهذه كلها متناهيات. أما القوة اللامتناهية التي للجرم السماوي فهي القوة على الحركة في زمان لامتناهٍ. وقد أثبت ابن رشد حصول الفلك على هذا النوع من القوة في رسالته **(في جوهر الأجرام السماوية)**[1]. هذه القوة على التحريك اللامتناهي في الزمان هي في الجرم السماوي نفسه وداخلة في طبيعته؛ أي إنّها «فيه». لكنّها ليست «منه». فما هو مصدرها؟ يجيب ابن رشد أن مصدرها هو محرك لا يتحرك، أزلي ومفارق ولامادي، ليس هو المحرك الأول مباشرة؛ بل هو «نفس»[2]، وهي نفس

(1) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 105-110.

(2) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 77-79, 111-112, 130-134.



الفلك السماوي الصادرة مباشرة عن المحرك الأول. لكن البحث في طبيعة هذه النفس ودورها يخرج بنا عن مجال وأهداف هذه الدراسة. يكفينا هنا القول: إن القوة على التحريك اللامتناهي التي للجرم السماوي هي قوة «فيه» وفق طبيعته، ومن هنا تكون السماء واجبة في ذاتها. وهذا عكس ما توصل إليه ابن سينا الذي قال: إنّها ممكنة بذاتها وفي ذاتها.

3- انتقال النقاش الإسلامي حول الواجب والممكن إلى الفلسفة اليهودية:

تعرفنا بالتفصيل إلى النزاع الفلسفي حول طبيعة أزلية السماء الذي كان مستمراً متّصلاً من شراح أرسطو اليونان والهلينستيين (الإسكندر الأفروديسي، يحيى النحوي، سمبليشيوس) إلى الشراح المسلمين (الفارابي، ابن سينا)، وأخيراً حلّ ابن رشد لهذا النزاع. لكنّ الحل الرشدي لم يضع نهاية للنزاع؛ إذ استمر من بعده حامياً بين الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان نقطة الخلاف الأساسية بين الرشدية اليهودية من جهة (التي تمسكت بقِدَم العالم) والاتجاهات الأكثر محافظة من الفكر اليهودي، والفكر الديني اليهودي الأرثوذكسي من جهة أخرى؛ ذلك لأن المسألة كانت حساسة وتتعلق بإشكالية قِدَم العالم وبفكرة الخلق، وهي الفكرة الأساسية التي دافعت عنها الاتجاهات المحافظة من الفلسفة اليهودية ورجال الدين اليهود. ومهمتنا الآن هي البحث في طريق وصول إشكاليات الواجب والممكن والنزاع الإسلامي حول الواجب بذاته والواجب بغيره إلى سبينوزا، وهو طريق الرشدية اليهودية.

لقد كان سبينوزا على معرفة جيدة وتامة بمفهوم واجب الوجود في أصله السينوي من كتاب موسى بن ميمون (**دلالة الحائرين**)[1]؛ ففي هذا الكتاب

(1) كان سبينوزا مطلعاً على كتاب (دلالة الحائرين) ودرسه بدقة، كما يظهر ذلك من النقد الذي وجهه إلى منهج ابن ميمون في تأويل التوراة في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة)، ولاسيما الفصلين الخامس والسابع.



لخص ابن ميمون المعنى السينوي لواجب الوجود، وكان على وعي بعودة هذا المفهوم إلى الفارابي؛ إذ كان ابن ميمون في الفلسفة تلميذاً للفارابي وابن سينا، وكشف في رؤيته الفلسفية عن تمسكه بدليل الواجب والممكن كما وضعه ابن سينا. وكذلك نجد الفكرة السينوية عن الممكن بذاته الواجب بغيره واضحة لدى ابن ميمون؛ إذ يقول: «... لا يخلو كونه واجب الوجود، أن يكون ذلك باعتبار ذاته أو باعتبار سببه حتى يكون وجوده وعدمه ممكناً باعتبار ذاته، واجباً باعتبار سببه...»[1]. والواضح هنا أنّ ابن ميمون يتبنى التقسيم السينوي نفسه لواجب الوجود إلى واجب بذاته وواجب بغيره، والذي يعبّر عنه بكلمة «بسببه»، على اعتبار أنّ هذا السبب خارج عنه وليس فيه. ويبرز تمسك ابن ميمون بهذه الفكرة في المقدمة التاسعة عشرة من مقدّماته الستّ والعشرين التي وضعها للبرهنة على وجود الله، والتي تنصّ على «أن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته؛ لأنّه لو حضرت أسبابه وُجد، وإن لم تحضر عدمت...»[2]. والواضح أنّ هذه المقدمة سينوية تماماً، وهي السبب الذي يجعل ابن ميمون يقول مثل ابن سينا بالضبط إنّ كلّ ما لوجوده سبب هو ممكن الوجود، إلا ذلك الذي يكون سببه هو واجب الوجود بذاته فيكون بذلك ممكناً بذاته واجباً بسببه.

كان موسى بن ميمون هو الطريق الأول لانتقال مفهوم واجب الوجود بمعناه السينوي إلى سبينوزا. أما الطريق الثاني فقد تمثّل في الفيلسوف اليهودي حسداي كريسكاس (Hasdai Crescas) (1340-1411م)[3] الذي

(1) بن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، 2008م، ص273-274.

(2) المرجع نفسه، ص160.

(3) فيلسوف يهودي إسباني ومعلم للشريعة والعقيدة اليهودية. اشتهر بمعالجته العقلانية للدين وبدفاعه العقلاني عن العقائد اليهودية، وبتبنيه طريقة الغزالي في تفنيد آراء الفلاسفة المضادة للعقيدة. يجمع الكثير من الباحثين على أثره المباشر في فلسفة سبينوزا، وأهمهم:



كان سبينوزا مطلعاً على كتابه الأساسي (نور الإله)[1] (Or Adonai)، كما يظهر من استشهاده به في رسالته الشهيرة حول اللامتناهي. يمتلئ كتاب كريسكاس بالإشارات والإحالات العديدة إلى ابن رشد؛ ذلك لأنه كان رداً على النظريات الأرسطية-الرشدية حول قِدَم العالم والعلم الإلهي وخلود النفس الكلية وفناء النفوس الجزئية والمفهوم الفلسفي عن السعادة الذي يقصرها على السعادة العقلية لحياة التأمل الفلسفي وغير المتاحة للعامة. دافع كريسكاس في كتابه عن العقائد الدينية في خلق العالم وفي البعث الجسدي للأفراد وفي الثواب والعقاب الجسديين، وتمسك بالتوراة باعتبارها الطريق الوحيد للخلاص الدنيوي والسعادة الأخروية. وكان في ذلك مستلهماً للغزالي في (**تهافت الفلاسفة**)؛ إذ اتّبع طريقة الغزالي نفسها في تفنيد الفلسفة من داخلها، وباستخدام أسلحتها نفسها[2]، وكانت طريقته هي توضيح التناقضات الداخلية والمحالات المنطقية التي تؤدّي إليها أفكار أرسطو وابن رشد؛ أي إنّه كان مثل الغزالي يستخدم أرسطو لهدم أرسطو. ونظراً لكونه يدافع عن خلق العالم، فقد كان من الطبيعي بالنسبة إليه أن يتمسك بالنظرة الغزالية

= Meyer Waxman, The Philosophy of Don Hasdai Crescas (New York: Columbia University Press, 1920), pp.59-62, 64, 71, 73, 77, 123, 148-148, 155. Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. 1, pp. 82-83, 98, 104-106, 122,124,132-133, 136, passim. Carlos Fraenkel, «Hasdai Crescas On God As The Place of The World And Spinoza's God As Res Extensa», Aleph, vol. 9, no. 1, (2009), pp. 77-111.

(1) ترجم هاري ولفسون أجزاء كبيرة من هذا الكتاب إلى الإنجليزية في دراسته الآتية عن كريسكاس:

Harry A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929).

(2) انظر دراسة يوليوس ولفسون الرائدة في هذا المجال (أثر الغزالي على حسداي كريسكاس)، التي توصلت إلى رصد تطابقات عديدة بين كريسكاس والغزالي، وإن كان هاري ولفسون لا يعترف بها:

Julius Wolfsohn, Der Einfluss Gasali's Auf Chisdai Crescas (Frankfurt A.M: Verlag von J. Kauffmann, 1905)



الكلامية حول الخلق من العدم، وكذلك بأنّ العالم ممكن الوجود ولا يحتوي على أيّ ضرورة، ومن هنا نقد فكرة ابن سينا وابن رشد حول الواجب بغيره، وكان على وعي بتعديلات ابن رشد على نظرية ابن سينا في «الممكن بذاته الواجب بغيره» ورفضها هي الأخرى، وذهب إلى أن العالم ممكن الوجود لأنه مخلوق من العدم، لكن ليس معنى إمكانه هذا أنه سيذهب إلى العدم مرة أخرى[1]، لأنه طالما كانت علته هي العلة الأولى فهو مستمر في الوجود إلى الأبد. وبذلك عاد كريسكاس إلى الفكرة الأفلاطونية القديمة حول حدوث العالم من جهة الماضي وأبديته في المستقبل، التي تبناها الغزالي. فتحت التأثير الطاغي لابن رشد على الفكر اليهودي الوسيط والنهضوي، اضطر كريسكاس إلى اللجوء إلى منهج الغزالي في مواجهة الفلاسفة وإلى تكرار **(تهافت الفلاسفة)** لمواجهة الرشدية اليهودية. وبعد كريسكاس ظهر مفكر يهودي أصرّ على نظرية خلق العالم، وأكد أنّها من قواعد الإيمان، وهو إسحاق أبرابانيل (Isaac Abrabanel) (1437-1508م)[2].

وبذلك يكون سبينوزا قد سبقته ثلاثة اتجاهات في الفلسفة اليهودية خاصة بمسألة واجب الوجود: الاتجاه الغزالي الذي يمثله كريسكاس، والذي يقسم الوجود قسمة ثنائية حاصرة وصارمة بين الواجب والممكن؛ أي الإله والعالم، حيث العالم في هذا الاتجاه هو ممكن الوجود لكونه محدثاً مخلوقاً ولا يحتوي على أي ضرورة. والاتجاه الثاني هو الاتجاه الوسيط، وهو

(1) Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, pp. 683-684.

(2) سياسي وفيلسوف وشارح للتوراة ومراب. ولد في لشبونة في البرتغال. تنقل بين عدد من المدن الإيطالية حتى استقر في فينسيا. من أعماله المهمة: شروح عديدة على التوراة، وكتاب (قواعد الإيمان)، وفي الفلسفة (حدوث السماء) و(أفعال الله). حول موقفه من خلق العالم انظر:

Borodowski, Alfredo Fabio, Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil. The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary (New York: Lang, 2003).



السينوي الذي العالم عنده ممكن بذاته لكنه واجب بغيره؛ وكان ابن ميمون قد كشف في (**دلالة الحائرين**) عن هذا الاتجاه، وتعرف إليه سبينوزا من كتاب ابن ميمون. والاتجاه الثالث هو الاتجاه الرشدي الراديكالي، القائل بأنّ العالم ليس ممكناً أبداً؛ بل هو ضروري وواجب، واجب بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه. وإزاء هذه الاتجاهات الثلاثة نرى أنّ سبينوزا قد تمسك بالاتجاه الرشدي كما تثبت دراستنا هذه.

أما عن كيفية تعرف سبينوزا إلى هذا الاتجاه الرشدي، على الرغم من أنه لم يتأكد لدينا تماماً اطلاع سبينوزا على مؤلفات ابن رشد التي ظهر فيها نقده للممكن بذاته الواجب بغيره السنيوي[1]، فإننا نقول: إن سبينوزا، على الرغم من عدم احتمال اطلاعه مباشرة على مؤلفات ابن رشد نفسها، كان على معرفة جيدة بمذهبه، أولاً بسبب انتشار الرشدية في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط وعصر النهضة واطلاعه على مؤلفات الرشديين اليهود، وثانياً بسبب اطلاع سبينوزا على مؤلفات فلسفية يهودية ذكرت ابن رشد كثيراً على سبيل النقد والتفنيد مثل كتاب كريسكاس سابق الذكر، الذي يكاد يكون مخصصاً لمواجهة الرشدية بالذات، وخاصة في الأجزاء المخصصة لتفنيد نظريات قِدَم العالم وخلود العقل المستفاد والعلم الإلهي والعناية الإلهية، وهي الأفكار الخاصة بابن رشد وحده، التي تمثل إضافته الخاصة على النسق الأرسطي. وثالثاً، وهو الأكثر أهمية، أنّ سبينوزا قد صرح في ملحق كتابه

(1) أثبت ولفسون أن سبينوزا كان مطلعاً على شرح ابن رشد على التحليلات الثانية لأرسطو، وهو الشرح الذي تمت ترجمته من الترجمة العبرية إلى اللاتينية في عصر النهضة، وكان منشوراً على هامش أول طبعة من مؤلفات أرسطو الكاملة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، والمعروفة بطبعة الجونتا.

Wolfson, The Philosophy of Spinoza, vol. 1, p. 30, vol. 2, pp. 146, 151.

وفي كتاب (التحليلات الثانية) بالذات يظهر تمييز أرسطو بين الواجب والممكن، وبين الضرورة الذاتية لوجود الشيء والضرورة الخارجية، وربما كان شرح ابن رشد هذا أحد مصادر سبينوزا.



عن مبادئ الفلسفة الديكارتية المعروف باسم (**أفكار ميتافيزيقية**) أنه يتفق مع هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون: إنّ ماهيات الأشياء أزلية؛ أي مع القائلين بقِدَم العالم، والمعروف أنّ ابن رشد منهم.

خامساً- الملامح الرشدية لنظرية سبينوزا في الأحوال اللامتناهية:

أثبتنا في ما سبق أن نظرية سبينوزا في الأحوال تكشف عن تجسيدها لمفهوم ابن رشد عن «الواجب بغيره الواجب في ذاته»، وهو ما يتوافر للسماء بحسب مذهب ابن رشد. ولا يتوقف التطابق بينهما عند مجرد هذا الإطار المفاهيمي العام؛ بل هو يصل إلى أعمق من ذلك. إنّ الذي يميّز العالم عند ابن رشد باعتباره «الواجب بغيره الواجب في ذاته» هو الحركة والقدم. فحركته قديمة، ضرورية ولامتناهية، وهو في الكل قديم، على الرغم من احتوائه على الأشياء الحادثة. هل نستطيع العثور في مذهب سبينوزا على تطابق مع مذهب ابن رشد في قدم وحركة الأحوال؟ نعم. تسمح نصوص سبينوزا بمكان رئيس للحركة بالنسبة إلى الأحوال، وكذلك تسمح بنظريةٍ في قِدَم العالم ذات أصول رشدية واضحة. وعندما ننجح في إثبات أنّ الحركة أساسية في نظرية سبينوزا في الأحوال نكون بذلك قد أثبتنا تطابقاً أعمق بينه وبين ابن رشد في نظرية «الواجب بغيره الواجب في ذاته». وإذا أوضحنا أن العالم قديم عند سبينوزا بطريقة قدمه نفسها عند ابن رشد، وبحجج ترجع في أصولها إلى ابن رشد، نكون قد أثبتنا أيضاً أن قِدَم العالم عندهما هو القِدَم الذي على طريقة مفهوم «الواجب بغيره الواجب في ذاته»؛ إذ لما كان الواجب أو الضروري عندهما هو اللامتناهي أو الأزلي أو القديم، فإنّ العالم عندهما سوف يكون قديماً بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه. وهذه هي الفكرة الأساسية التي يشتركان فيها. سوف نتناول فيما يلي مفهومي الحركة والقدم ونقارن بين ظهورهما في مذهب ابن رشد وفي مذهب سبينوزا.

1- موقع الحركة في مذهب سبينوزا:

رأينا، عند تحليلنا لتعديلات ابن رشد على مفهوم واجب الوجود عند ابن



سينا، أنّ الحركة هي التي تميز واجب الوجود بغيره الواجب في ذاته؛ أي الموجود الضروري الذي يحتوي على الضرورة في داخله، على الرغم من أنه ليس مصدرها، وهو المتحرك الأول الدائم الحركة، أو الفلك المحيط الذي هو العالم في كليته. ورأينا كذلك كيف أنّ ابن رشد يوضح اختلافه عن ابن سينا في مفهومه عن أنّ الواجب بغيره ممكن بذاته، ويضع كلّ نقده لهذا المفهوم ويضع بديلاً له وهو مفهوم الواجب بغيره الواجب في ذاته عن طريق تحليله حركة السماء لإثبات أن حركتها الأزلية في ذاتها وبغيرها في الوقت نفسه. الحركة القديمة إذاً تنتمي إلى الموجود الضروري بغيره وفي ذاته عند ابن رشد. ولأنّ مذهب سبينوزا قد كشف عن تبنّيه معنى مفهوم الواجب بغيره الواجب في ذاته، فما هو موقع الحركة في هذا المذهب؟

عند تحليلنا لتعريف سبينوزا للحركة، نكتشف أنّه ألحقها بالحال، ونظر إليها على أنّها حالٌ لامتناهٍ، وهو موقعها نفسه في مذهب ابن رشد. يأتي تعريف سبينوزا للحركة في سياق تمييزه بين الحال والعرض (accident)؛ إذ هو ينظر إلى الحركة على أنها حال لا على أنها عرض. وهو ما يتفق مع نقد ابن رشد للمتكلمين الذين نظروا إلى الحركة على أنها عرض للجسم[1]، وإرجاعه للحركة إلى أصلها الأرسطي باعتبارها واقعاً أنطولوجياً ضرورياً وكياناً مستقلاً. يقول سبينوزا: «وبالنظر إلى هذه القسمة [للوجود إلى جوهر وحال]، أود أن أشدد على الملاحظة الآتية: أن الوجود ينقسم إلى جوهر وحال وليس إلى جوهر وعرض (accident). فالعرض ليس شيئاً سوى حال في التفكير (mode of thinking)، طالما كان يعني مجرد علاقة (relation)»[2]. بمعنى أن العرض مرتبط بالذات العارفة، وهو لا يوجد إلا بالنسبة إليها. أمّا الحال فليس مرتبطاً بالذات العارفة بل هو مرتبط بوجود

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص110-111.

(2) Spinoza, «Appendix Containing Metaphysical Thoughts», in Complete Works, op.cit, p. 180.



الشيء نفسه. وهنا بالضبط يأتي تعريف سبينوزا للحركة على أنّها حال وليست عرضاً. يقول سبينوزا: «عندما أقول: إن المثلث يتحرك، فإن هذه الحركة ليست حالاً للمثلث»؛ بمعنى أنّ الحركة ليست داخلة في طبيعة المثلث باعتباره مثلثاً. طبيعة المثلث هي أن يكون شكلاً تحصره أضلاع ثلاثة متقاطعة ينغلق في داخله على زوايا ثلاث، وليس في هذه الطبيعة أو الماهية أيّ شيء يتعلق بالحركة. وعندما نقول: إنّ المثلث يتحرّك لا تكون الحركة داخلة في طبيعته المحددة له. «لكن الحركة حال للجسم المتحرك. وبالتالي فالحركة تسمى عرضاً بالنسبة إلى المثلث، أما بالنسبة للجسم فإنها وجود حقيقي أو حال. ذلك لأن الحركة لا يمكن أن تدرك بدون الجسم، على الرغم من أنها يمكن أن تُدرك بدون المثلث»[1]. يقصد سبينوزا بذلك أنه إذا كان هناك جسم مثلث متحرك، فإن حركته هذه لا تأتي من كونه مثلثاً بل تأتي من كونه جسماً؛ فالمثلث متحرك بالذات لكونه جسماً، ومتحرك بالعرض لكونه مثلثاً.

الحال، إذاً، هو نمط الوجود الخاص بالشيء ذاته، وليس مجرد تابع أو لاحق لهذا الوجود. ومعنى هذا أنّ الحركة داخلة في صميم وجود الجسم، وهي حقيقية بالنسبة إلى المتحرك وليست عرضاً. وهكذا يلحق سبينوزا الحركة بفئة الأحوال وينظر إليها على أنّها ضرورية وتصف وجود الشيء نفسه؛ لأن من طبيعة الجسم أن يكون متحركاً. وهذا ما يناظر ارتباط واجب الوجود في ذاته عند ابن رشد، الذي هو العالم، بالحركة وذهابه إلى أنه لا ينفك عنها. فالحركة هي الحال الضروري، الأزلي والأبدي، لكلّ جسم، وفوق ذلك للجرم السماوي.

2- الأصول الرشدية لبراهين سبينوزا على قِدَم العالم:

إنّ العالم عند سبيوزا قديم مثله مثل العالم عند ابن رشد. كشفت مذاهب كثيرة عن نظرية قِدَم العالم، ومنها مذهب ابن سينا. مذاهب ابن سينا وابن

(1) Ibid, Loc.cit.



رشد وسبينوزا إذاً تشترك في القول بقِدَم العالم. لكن قِدَم العالم السبينوزي متطابق مع قِدَم العالم الرشدي، ومبتعد عن قِدَم العالم السينوي، وذلك بسبب أن العالم عند ابن سينا قديم (واجب الوجود) لكنّه ممكن الوجود في الوقت نفسه؛ قديم من أجل علته القديمة التي جعلته قديماً، ممكناً بذاته. أما قِدَم العالم عند ابن رشد فهو قدم من أجل أسباب قديمة كامنة فيه هي التي تجعله قديماً، وهي الأسباب التي ترجع في النهاية إلى علّته القديمة؛ أي إنّه قديم بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه، وهو لا يحتوي على أيّ إمكان؛ بل كله ضروري. وهذا هو نوع القِدَم نفسه الذي للعالم عند سبينوزا.

تتضح الآثار الرشدية لنظرية قِدَم العالم في كتاب سبينوزا غير المكتمل (**رسالة قصيرة حول الله والإنسان وصلاحه** Short Treatise on God, Man, and His Well Being) أكثر من أيّ عمل آخر له؛ ذلك لأن كتاب (**الأخلاق**) مكتوب بأسلوب عالي التجريد وبالمنهج الهندسي البرهاني الاستنباطي، وهو لا ينشغل كثيراً بتفصيل مطول للحجج. أما (الرسالة القصيرة) فقد كان سبينوزا يكتبها في زمن مبكر كان لا يزال فيه تحت التأثير المباشر للفلاسفة السابقين له، وبالأخص فلاسفة الإسلام سواء مباشرة أم بطريق غير مباشر. ولذلك نرى التأثير الرشدي واضحاً فيها، ونلمح منها حجج ابن رشد في قِدَم العالم كما وضعها في (**تهافت التهافت**). ويتضح الأثر الرشدي بقوة في الفصل الثاني من الرسالة. والحقيقة أنّ ولفسون قد فهمها الفهم الصحيح على أنها مواجهة للنظرة الوسيطية للكون على أنه يحوي إلهاً خالقاً وعالماً مخلوقاً من العدم. ولم يكن ولفسون يقصد بما أسماه النظرة الوسيطية سوى تلك النظريات القائلة بخلق العالم من العدم؛ فسبينوزا يواجه هذه النظريات ويقول بقِدَم العالم. لكن ما لم ينتبه إليه ولفسون هو الأصل الرشدي لقدم العالم عند سبينوزا. سوف نحاول فيما يأتي توضيح شرح ولفسون للفصل الثاني من الرسالة القصيرة، وإثبات الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في قِدَم العالم التي لم ينتبه إليها ولفسون.



يقول ولفسون: «إن الهدف الأساسي للفصل الثاني... هو تفنيد النظرة الوسيطية الذاهبة إلى أنّ هناك جوهرين، الإله والعالم، وأنّ العالم لا تنطوي ماهيته على وجوده»؛ أي إنّ العالم ممكن الوجود. وهذه هي النظرية الكلامية التي ترجع أصولها إلى يحيى النحوي، والتي يرجع جزء منها إلى ابن سينا الذي ذهب إلى أن العالم ممكن الوجود بذاته، لكنه واجب بغيره؛ «وأنه يجب أن يتحصل على الوجود من خلال فعل الخلق أو الفيض»[1]. ويذهب ولفسون إلى أن سبينوزا يحاول الرد على خصومه الوسيطيين في القضية الرابعة من الفصل الثاني من الجزء الأول من الرسالة القصيرة، وما يؤكد لديه هذه النتيجة نص سبينوزا: «أنتم تضعون أن العالم (أي الجوهر المشروط) قد كان موجوداً قبل خلقه فقط باعتباره فكرة في العقل اللامتناهي للإله، وأن العالم لم يحصل على الوجود إلا من خلال فعل الخلق. لكن أي فعل للخلق [من العدم] مستحيل. ومن ثم فالوجود يجب أن ينتمي لماهية العالم تماماً مثلما تقولون إنه ينتمي لماهية الإله؛ وأنه ليس هناك أي تمييز بين الإله والعالم باعتباره تمييزاً بين خالق ومخلوق، أو بين جوهر مطلق وجوهر مشروط»[2]. ونظراً لأهمية هذا النص، سوف نحلله عبارة عبارة للكشف عن مدلولاته الكامنة المتعلقة بالأثر الرشدي فيه.

- عندما يهاجم سبينوزا خصومه بناء على أنهم نظروا إلى العالم باعتباره جوهراً مشروطاً، فقد كان بذلك يرفض تناقض القول بجوهر مشروط من الأصل؛ ذلك لأن الجوهر عنده من طبيعته ألا يكون مشروطاً بإطلاق. لكن الجوهر المشروط هو واجب الوجود بغيره في مذهب ابن سينا؛ إذ هو جوهر لأنه يشكل عالماً متكاملاً، لكنه لا يحتوي في داخله على شروط بقائه وأزليته، ومن ثم يكون مشروطاً بغيره. ورفض سبينوزا فكرةَ

(1) Wolfson, The Philosophy of Spinoza, op.cit, vol. I, pp. 130-131.

(2) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well-Being», in Complete Works, pp. 41-42.



الجوهر المشروط يتضمّن رفضه فكرةَ الواجب بغيره الممكن بذاته عند ابن سينا. فكون العالم واجب الوجود عند ابن سينا يجعله جوهراً، وكونه واجباً بغيره ممكناً بذاته يجعله جوهراً مشروطاً بغيره. ولذلك رفض سبينوزا فكرة الجوهر المشروط، وقال بجوهر واحد فقط في الوجود، يحتوي في داخله على أحوال، وهذه الأحوال ليست مشروطة بالجوهر (conditioned)؛ بل هي تعينات للجوهر (determinations).

- عندما يقول سبينوزا: إنّ فعل الخلق مستحيل، فهو يقصد بذلك الخلق من العدم وليس كلّ نوع من الخلق، ومن بينه الخلق الأبدي الأزلي، وذلك بناء على المبدأ الشهير القائل إنّه يستحيل خروج شيء من لا شيء (ex nihilo nihil fit)؛ ذلك لأن الخلق من العدم عند سبينوزا يعني أن صفات للإله لم تكن فاعلة ولا متحققة بالفعل ثمّ تحققت. وهذا يتناقض مع القول بأنّ الإله كائن مطلق الكمال يحوز كلّ كمالاته بالفعل لا بالقوة. وتظهر هذه الفكرة بوضوح عند ابن رشد[1].
- بناء على رفض سبينوزا أن يكون العالم مخلوقاً من العدم، وبناء على رفضه الأول أن يكون جوهراً مشروطاً؛ لأن مفهوم الجوهر المشروط نفسه متناقض ومستحيل. ولأنّ كلّ مشروط لا يحتوي في ذاته على ضرورته وعلى مبدأ استمراره في الوجود وفي الفعل، فقد وضع أنّ ماهية العالم يجب أن تتضمن وجوده، وقال: «وبالتالي فالوجود يجب أن ينتمي لماهية العالم تماماً مثلما تقولون إنه ينتمي لماهية الإله». ومعنى هذا أنّ العالم عند سبينوزا هو واجب الوجود، تماماً مثل الإله، ووجوب وجوده في ذاته لكن ليس من ذاته، تماماً مثلما وجدنا عند ابن رشد؛ ذلك لأن سبينوزا مُصرّ على أن يكون الوجود منتمياً إلى ماهية العالم؛ أي على أن يكون العالم حاصلاً على مبدأ وجوده في ذاته. وقد كان هذا مناسباً

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص114-115.



لتصوره عن الإله الكامل؛ فالكمال الإلهي عند سبينوزا يفترض أن يكون العالم مستقلاً بذاته وحاصلاً في ذاته على مبدأ بقائه وفعله الأزلي؛ فالإله عند سبينوزا لا يصدر عنه موجود ناقص، والعالم المخلوق من العدم والفاني والمفتقر إلى مبدأ وجوده وفعله هو عالم ناقص بالضرورة. وتظهر هذه الفكرة عند ابن رشد في دفاعه عن السببية ضد هجوم الغزالي عليها، وقوله بالجواز والعادة وبإمكان خرقها[1].

- إنّ قول سبينوزا: إنّ الإله والعالم يتصفان معاً بأن الماهية فيهما تتضمن الوجود بالضرورة كان هو الأساس الذي مكنه من التوحيد الكامل بين الإله والعالم، والنظر إليهما على أنهما في هوية تامة عبر عنها بمصطلح «الجوهر». ولذلك نراه يقول في النص السابق بعد أن أكد اتصافهما بتضمن الماهية للوجود: «... ليس هناك أي تمييز بين الإله والعالم باعتباره تمييزاً بين خالق ومخلوق، أو بين جوهر مطلق وجوهر مشروط»؛ إذ لا يبقى بعد ذلك سوى القول بجوهر واحد، إله وعالم في الوقت نفسه. وفي مكان التمييز التقليدي بين خالق ومخلوق، يضع سبينوزا تمييزاً آخر بين جوهر وحال، والعلاقة بينهما ليست علاقة بين مطلق ومشروط؛ بل علاقة بين التعين المطلق (absolute determination) والمتعين (determined)؛ أي العلاقة بين تلك القوة التي تعين كل شيء في وجوده وفعله، وذلك الذي يتعين بتلك القوة. فالعلاقة هنا ليست علاقة مشروطية (conditioning)؛ بل علاقة تعين (determination).

ونظراً إلى وعي سبينوزا بجدة وثورية هذه الفكرة التي طرحها حول هوية الإله والعالم، أو الطبيعة، هو يعود إليها في الملحق رقم (1) الذي وضعه للرسالة القصيرة. وهو يزيد في هذا الملحق من هوية الإله والطبيعة تأكيداً. يقول سبينوزا: «تُعرف الطبيعة بذاتها، وليس من خلال أي شيء آخر». وعلى

(1) المصدر نفسه، ص506-508.



الرغم من أن سبينوزا يصف الطبيعة هنا إلا أن هذه العبارة هي تعريفه للجوهر نفسه الذي قدمه في كتابه **(الأخلاق)** بعد ذلك، ما يعني أنّ تعريف الجوهر عنده هو تعريفه نفسه للطبيعة؛ أي إنّ الجوهر هو الطبيعة. «وهي تتأسس في صفات لامتناهية، كل واحد منها متناهٍ وكامل في نوعه؛ وماهيتها تستلزم وجودها، بحيث إنه لا ماهية أو وجود آخر خارجها»[1]؛ ما يعني أن الإله ليس خارجها، وليس أيضاً داخلها لأنها لا تحتوي عليه؛ بل هي هو. ومعنى أن تكون الطبيعة هي كل شيء، وأن تكون ماهيتها متضمنة لوجودها، أنها هي نفسها الجوهر الواحد وفي هوية كاملة مع الإله. فإذا لم يكن الإله خارج الطبيعة ولا داخل الطبيعة، فلا يبقى سوى أن يكون في هوية تامة مع الطبيعة. والملاحظ أن ابن رشد قد صرح في **(تهافت التهافت)** بأنّ الإله ليس خارج العالم وليس داخله[2]، تماماً مثلما توصل سبينوزا في تحليلاته، لكنّه لم يتوصل إلى النتيجة الثورية المترتبة على ذلك، وهي هوية الإله والعالم. وربما منعته قيود زمانه ومكانه من هذا القول، لكن فلسفة ابن رشد مليئة بالنصوص التي تؤكد تبنيه نظرية وحدة الوجود. ويستمر سبينوزا في قوله: «وهي بالتالي تتساوى تماماً مع ماهية الإله، الذي هو وحده العظيم المبارك»[3]. وهذا هو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا.

ولأن الإله والعالم عند سبينوزا هما الشيء نفسه، فقد ألحق بالإله صفة الامتداد. والملاحظ أنّ الامتداد هنا هو صفة (attribute)، وليس خاصية (property). والفرق بين الامتداد صفةً والامتداد خاصيةً أنّ الامتداد صفةً هو الامتداد اللامتناهي، أما الامتداد خاصيةً فهو الامتداد المتناهي المعروف للأجسام المتناهية. وقد أسهب سبينوزا في توضيح كيفية أن يكون الامتداد

(1) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well-Being», p. 104.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص154. الكشف عن مناهج الأدلة، ص145-147.

(3) Ibid, Loc.cit.



لامتناهياً، مواجهاً بذلك كل التراث السابق له الذي نظر إلى الامتداد على أنه لامتناهٍ. أما الامتداد خاصيةً فهو الامتداد المتناهي للأشياء المتناهية؛ فالأجسام ممتدة، وكذلك الإله عند سبينوزا ممتد، لكن الامتداد في الحالتين مقول باشتراك الاسم فقط، أو يقال بتقديم وتأخير، تقديم الامتداد المطلق اللانهائي على الامتداد المتناهي للجسم. اشتراك الاسم هذا يُحَل عن طريق التمييز السابق بين معنيين للامتداد، صفةً وخاصيةً. لو كان الامتداد خاصية للإله لكان منقسماً مثل الأشياء الممتدة ومتناهياً مثلها، له حدود وأسطح وأبعاد ويحصره مكان. ونستطيع بسهولة العثور على هذا المفهوم؛ أي الامتداد صفةً لامتناهية، في نظرية ابن رشد في الأبعاد الثلاثية اللامتعينة (indeterminate three-dimentionality)، والواضحة في رسالته (**في جوهر الأجرام السماوية**)[1]، كما نستطيع أن نعثر عليه في إثبات ابن رشد للجهة للإله وليس للمكان[2]. فالتمييز الرشدي بين الجهة والمكان يناظر التمييز السبينوزي بين الامتداد صفةً والامتداد خاصيةً.

يبقى أمامنا الآن البحث في كيفية برهنة سبينوزا على استحالة الخلق، الذي يفهمه على أنه الخلق من العدم، وهي البرهنة نفسها التي نجدها في (**تهافت التهافت**)، والتي وضعها سبينوزا أيضاً في الفصل الثاني من (الرسالة القصيرة).

على الرغم من أنّ القضايا الأربع التي يضعها سبينوزا في الفصل الثاني من الرسالة القصيرة هي حول ماهية الإله، يمكن أن نستخلص منها نظريته في قِدَم العالم؛ ذلك لأن الإله والعالم عند سبينوزا هما الشيء نفسه. وبرهنته على أزلية العالم هي نفسها برهنته على أزلية الإله. صحيح أن ابن رشد لا يساوي بين الإله والعالم بالطريقة التي نجدها عند سبينوزا، وكان لا يزال

---

(1) Averroes, De Substantia Orbis, pp. 55-57.

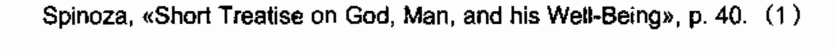
(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص145–147.



ينظر إليهما على أنهما منفصلان حتى وهو يضع أفكاره الخاصة حول وحدة الوجود، إلا أن البراهين التي وضعها سبينوزا على قِدَم العالم والطريقة التي حاجج بها لإثبات هذا القِدَم ترجع بأصولها الأولى إلى ابن رشد في (تهافت التهافت). سوف نرى فيما يأتي كيف أنّ براهين سبينوزا على قِدَم العالم متطابقة مع براهين ابن رشد، أمّا الاختلاف الأساسي بينهما فهو منصبّ على أنّ سبينوزا بعد أن يبرهن على قِدَم العالم وعلى الصفات التي تميّزه، يستطرد قائلاً: إنّ هذه الصفات هي ما تمّ التعارف عليه في السابق على أنّها صفات الإله؛ وهذه هي برهنته الكبرى الأساسية على الهوية بين الإله والعالم التي لا نجدها عند ابن رشد.

تقول القضية الأولى: «ليس هناك جوهر متناهٍ، وكلّ جوهر يجب أن يكون لامتناهي الكمال في نوعه؛ أي إنّه في الفهم اللامتناهي للإله لا يمكن لأي جوهر أن يكون أكثر كمالاً من الذي يوجد في الأصل في الطبيعة»[1]. بمعنى أنّ الإله إذا كان يحتوي على كل الكمالات يجب أن تكون هذه الكمالات متحققة بالفعل في الطبيعة؛ ذلك لأن الكمال الذي لا يوجد بالفعل ليس كمالاً على الحقيقة، ولا يمكن أن يوجد كمال في حال القوة منتظراً التحقق بالفعل؛ فأيّ كمال من طبيعته أن يكون بالفعل دائماً. ولما كان العالم الكامل داخلاً في العلم الإلهي يجب أن يكون متحققاً بالفعل. ومعنى هذا أنّ العالم قديم. فكما أنّ الإله كامل ولامتناهٍ، العالم أيضاً كاملٌ ولامتناهٍ؛ لأنه تعبير عن كمال الله الذي يجب أن يكون بالفعل دائماً.

وفي ما يتعلق بالعبارة الأولى من القضية «ليس هناك جوهر متناهٍ»، يوضح سبينوزا أنّ أيّ جوهر يجب أن يكون لامتناهياً، بمعنى أنّ الإله الذي هو الجوهر اللامتناهي لا يمكنه أن ينتج جوهراً متناهياً؛ لأن أيّ جوهر من طبيعته وماهيّته أن يكون لامتناهياً. ومعنى هذا أنّ الإله لا يمكنه أن يخلق


(1) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well-Being», p. 40.



عالماً متناهياً. فالعالم المتناهي سوف يكون هو هذا الجوهر المتناهي، خاصة إذا تمّ النظر إلى مثل هذا العالم على أنه منفصل ومختلف تماماً عن الإله، وبذلك يكون جوهراً مستقلاً عنه ومتناهياً. لكنّ الجوهر المتناهي يستحيل وجوده بحسب سبينوزا في هذه القضية. ويبرهن سبينوزا على ذلك بذهابه إلى أنّه إذا أنتج الجوهر اللامتناهي جوهراً متناهياً، فمعنى هذا أنه حدّ نفسه؛ لأن وجود جوهر متناهٍ يعني أنّ الإله قد قيّد من قدرته ليصنع عالماً متناهياً. فالعالم المتناهي يفترض أن الإله قد فعل فعلاً متناهياً، وهذا تناقض. وتسير حجة سبينوزا هكذا[1]: «[إذا كان هناك جوهرمتناه] يجب إما أن يكون [الجوهر اللامتناهي] قد قيد نفسه أو أن شيئاً آخر قد قيده. وهو لا يمكنه أن يفعل ذلك، لأنه لكونه لامتناهياً لكان يجب عليه أن يغير من ماهيته كلها [لينتج جوهراً متناهياً]. كما لا يمكن أن يقيده شيء آخر، [لأنه بذلك لن يكون لامتناهياً]... [فلو كان هناك جوهر متناه] فيجب أن يكون هناك شيء جعله ينتج هذا الجوهر المتناهي، وهذا يتناقض مع قدرته اللامحدودة كما مع خيريته»[2]. ولابن رشد عبارات تعطي المعنى نفسه، وخاصة عندما يقول: «... فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث؟ مع أن الفعل المحدود إنما يتصور عن الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل»[3].

ويستمر سبينوزا ذاهباً إلى أن الجوهر المتناهي يعني أنه وُجد من العدم، ويستحيل على الإله أن يخلق شيئاً من العدم؛ لأنّ خروج شيء من العدم يجعله محدثاً وعارضاً وناقصاً، ويستحيل على الإله أن ينتج شيئاً يتصف بكلّ هذه النقائص؛ لأنّ كل ما ينتجه الإله لامتناهٍ وكامل مثله. نجد كلّ هذه الحجج متّفقة مع ابن رشد في إثباته قدم العالم في **(تهافت التهافت)**.

---

(1) العبارات الموضوعة بين الأقواس الحادة من وضعنا بهدف التوضيح.

(2) Ibid, Loc.cit.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص180؛ نشرة بويج ص30.



لكن سبينوزا يبدأ في الاختلاف عنه عندما يذهب في القضية الثالثة إلى أن الجوهر اللامتناهي يستحيل عليه أن ينتج جوهراً لامتناهياً آخر؛ لأنه لو أنتج جوهراً لامتناهياً آخر لوجدنا أمامنا جوهرين لامتناهيين، وهذا يتناقض مع ما أثبته سبينوزا من عدم إمكان وجود جوهرين يتصفان بالصفات نفسها، وهذه هي القضية الثانية. لا يبقى إذاً سوى القول بأنّ هناك جوهراً لامتناهياً واحداً، إله وطبيعة في الوقت نفسه. فلو كان سبينوزا قد قال إن جوهراً لامتناهياً قد أنتج جوهراً لامتناهياً آخر لوجدنا أمامنا نظرية ابن رشد نفسها؛ أي الإله اللامتناهي المفارق واللامادي، والعالم اللامتناهي المادي، ولظهر أمامنا كائنان أزليان قديمان، وهذا مستحيل في نظر سبينوزا. ولذلك وحد سبينوزا بين الإله والعالم، وقال بأنهما جوهر واحد أزلي ولامتناهٍ.

وبخصوص القضية الثانية القائلة إنّه لا يمكن أن يكون هناك جوهران متماثلان، يذهب سبينوزا إلى أنّ هذا مستحيل لأنّهما سوف يحدّان بعضهما بعضاً، والجوهر الذي يحدّه جوهر آخر مستحيل؛ لأن من طبيعة الجوهر أن يكون لامحدوداً. وهذا مطابق لما قاله ابن رشد في إثبات الوحدانية في التهافت، وما قاله ابن سينا في إثبات واجب وجود بذاته واحد فقط.

وبخصوص القضية الثالثة، يقول سبينوزا: إنه إذا افترضنا جوهراً أنتج جوهراً آخر، فإنّ هذا الجوهر الآخر إمّا أن يكون أقلّ كمالاً من الجوهر الأول وإمّا أكثر كمالاً. ويستحيل أن يكون أقلّ كمالاً؛ لأنّ الجوهر الكامل لا يمكن أن ينتج جوهراً أقلّ كمالاً منه؛ إذ إنّ هذا مناقض لكماله هو. أما إذا كان أكثر كمالاً منه فهذا مستحيل أيضاً. يبقى، إذاً، أنّ هناك جوهراً كاملاً واحداً فقط. ورفض سبينوزا أن يكون الجوهر الكامل قد أنتج جوهراً آخر أقلّ كمالاً هو ردّ منه على نظريّة ابن سينا في واجب الوجود بغيره الممكن بذاته، التي كان يعرفها من كتاب موسى بن ميمون (**دلالة الحائرين**). فبحسب سبينوزا، لا يمكن أن يخلق واجب الوجود بذاته واجباً آخر بذاته لأنّ هذا يُعدّ تناقضاً، ولا يمكنه أيضاً أن يخلق واجباً بغيره ممكناً بذاته؛ لأنّ هذا



الموجود سوف يكون هو الجوهر المتناهي الذي رفضه سبينوزا، وأوضح أنّ وجوده يُعدّ نقصاً في كمال الجوهر اللامتناهي. وهو أيضاً ردّ على ابن رشد، الذي قال: إنّ العالم جوهر واجب الوجود بغيره وفي ذاته في الوقت نفسه، ولا يحتوي على أيّ إمكان. فإذا كان العالم عند ابن رشد واجب الوجود في ذاته، فما هو مبرّر القول بجوهرين واجبي الوجود؟ يتجاوز سبينوزا هذه الإشكالية بالقول بجوهر واحد واجب الوجود بذاته وفي ذاته، وهو إله وعالم في الوقت نفسه.

أما بخصوص القضية الرابعة، فإن برهنة سبينوزا عليها يتّضح فيها تكراره حججَ ابن رشد في إثبات قِدَم العالم في (**تهافت التهافت**). يقول سبينوزا: «أما بخصوص القضية الرابعة القائلة إنّه ليس هناك جوهر أو صفة في العقل اللامتناهي للإله[1]، ليست موجودة بالفعل في الطبيعة، فيمكن إثباتها كما يأتي:

1- «بما أن قدرة الله لامتناهية، فهو لا يمكن أن يخلق شيئاً قبل شيء آخر»[2]، ولا يمكن أن يتأخر فعله عن إرادته، فإرادته وفعله واحد وليس بينهما تقديم وتأخير، ومن ثَمّ ليس هناك شيء في علم الله الأزلي غير موجود في العالم. وتعني هذه القضية أيضاً أنّه ليس هناك ترتيب في فعل الله، ففعله واحد وليس فيه ترتيب زماني، ولا يقال على أفعاله إنّها قبل بعضها أو بعد بعضها إلا بالعرض وليس بالذات. وهذه الأفكار هي نفسها التي نجدها في (**تهافت التهافت**) لابن رشد عندما نقد فكرة تراخي الإرادة عند الغزالي. فقد كانت هذه الأفكار متضمنة في رد ابن رشد على الغزالي في قوله بالإرادة القديمة، التي أرادت منذ القِدَم خلق عالم محدث في لحظة معينة من الزمان. فالإرادة بهذه الطريقة سوف تكون متراخية في مفعولها ومفعولها متأخر عليها. وفي سياق آخر تظهر هذه

(1) أو العلم الإلهي الأزلي بالتعبير الإسلامي.

(2) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well-Being», p. 42.



الفكرة نفسها عند سبينوزا. نرى هنا كيف أن بعضاً من أهم أفكار سبينوزا لا يمكن فهمها واستيعابها بالكامل إلا من خلال ربطها بالنصوص الرشدية، وكأن ابن رشد هو شارح لسبينوزا، وليس مجرد شارح لأرسطو.

2- «إرادة الله بسيطة»؛ والإرادة البسيطة هي التي تحقق مرادها لا في زمان، فمرادها متحقّق معها ملازم لها، وإلا كانت إرادة منقسمة، ويكون الانقسام بينها وبين مرادها. أما الإرادة المركبة فهي تلك التي للإنسان، وهي التي يتأخر مرادها عنها، ويكون هناك فاصل زمني بينهما. وهذا أيضاً نجده عند ابن رشد.

3- «الإله لا يمكن أن يتوقف عن فعل الخير». فإذا كان العالم خيراً يأتي من الله فلا يمكن أن يكون الله متوقفاً عن فعل هذا الخير لفترة لامتناهية من الزمان الماضي، ثم يبدأ بعد توقف مطلق عن فعل الخير. وهذه الحجة ظهرت أولاً عند بروقلس في حججه في قِدَم العالم، ثمّ انتقلت بصيغة أخرى إلى ابن رشد في التهافت.

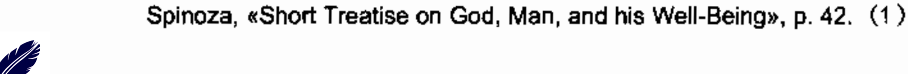
4- [1] إذا قلنا إن ما هو موجود في عقل الله وُجد بعد أن لم يكن موجوداً، وتحقق بالفعل بعد أن كان مجرد فكرة في عقل الله، فمعنى هذا وجود شيء من العدم. صحيح أنه ليس العدم المطلق بل العدم النسبي؛ لأن هذا الشيء كان موجوداً باعتباره مجرّد إمكان غير متحقق في العقل الإلهي باعتباره مجرد فكرة، إلا أنه شكل من أشكال العدم؛ أي عدم التحقق الفعلي. ولا يمكن وجود شيء من العدم؛ لأن الشيء الموجود من العدم ناقص ضرورة، ولا يمكن أن يصدر الناقص عن الإله الكامل. يثبت سبينوزا بهذه الحجة ضرورة أن يكون كلّ ما في العلم الإلهي متحققاً بالفعل. فإذا كان العالم داخلاً في العلم الإلهي، يجب أن يكون متحققاً بالفعل على الدوام. وهذا أيضاً تكرار لحجج ابن رشد.

(1) الحجة الرابعة طويلة للغاية، ولذلك فضلنا استخلاص ما يهمّنا منها.



أما ما فرق سبينوزا عن ابن رشد فهو العبارة الأخيرة التي قالها بعد البرهنة على القضايا الأربع؛ إذ قال: «من كلّ ما سبق يلزم أن الطبيعة متصفة في كليتها بكلّ شيء، وأن الطبيعة بالتالي تتأسس في صفات لامتناهية، كل منها كامل داخل نوعه. وهذا مكافئ للتعريف المقدم عادة للإله»[1]؛ أي إنّه بما أن صفات الله متحققة بالفعل وبالكامل في الطبيعة، فإن الإله والطبيعة متكافئان وفي هوية واحدة. فلا يمكن القول: إنّ لله صفاتٍ غير متحققة بالفعل في الطبيعة فصفات الله اللامتناهية متحققة بطريقة لامتناهية في الطبيعة، ما يعني أنّ الطبيعة أيضاً لامتناهية. ومن ثَمَّ لما كانت أن صفات الله متحققة بالفعل في الطبيعة، فإنّ صفات الطبيعة هي نفسها صفات الله المتحققة فيها. وعندما نصف الطبيعة الكاملة فكأننا نصف الله، والعكس صحيح. يريد سبينوزا القول: إن التعريفات التقليدية للإله، كما ظهرت في التراث الفلسفي، هي في حقيقتها تعريفات للطبيعة، بالمعنى الذي يفهمه سبينوزا منها، وأن الفلسفات السابقة لم تكن على وعي بوحدة صفات الله وصفات الطبيعة، ولو كانت على وعي بهذه الوحدة لأدركت هوية الإله والطبيعة أو وحدة الوجود.

والملاحظ أن سبينوزا يقول إن تعريف الطبيعة مكافئ (equivalent) للتعريف التقليدي للإله. هذا التكافؤ ليس مجرد اشتراك في الاسم (homonymy). فهذا ما لم يكن يقصده سبينوزا؛ فصفات الطبيعة لا تقال باشتراك الاسم على صفات الله؛ لأنها هي هي الصفات نفسها. لو كان سبينوزا يعتقد بأنها تقال باشتراك الاسم لكان بذلك مكرراً لنظرية موسى بن ميمون في التأويل الفلسفي للنص الديني، التي تنظر إلى صفات الله على أنها تقال باشتراك الاسم مع صفات الطبيعة، في حين أن نوعي الصفات في اختلاف تام. فإذا قلنا: إن صفات الطبيعة مختلفة عن صفات الله، فإن هذا الاختلاف إما أن يكون على سبيل الفرق الكمي بين الصفات الأكمل التي لله



(1) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well-Being», p. 42.



والصفات الأنقص أو الأقل كمالاً التي للطبيعة، ونكون بذلك قد قلنا: إن الله أنتج طبيعة أقل كمالاً منه ونقل إليها درجة أنقص من صفاته، أو يكون على سبيل الفرق الكيفي. لكن الفرق الكيفي غير موجود بين صفات الله وصفات الطبيعة؛ لأن الطبيعة لا يمكنها أن تأتي بصفات غير موجودة في الله مسبقاً، ولا يمكن أن تكون الطبيعة حائزة صفات غير موجودة في الله، والله غير متصف بها. لا يبقى إذاً سوى القول بالهوية التامة بين صفات الله وصفات الطبيعة، وبين الله والطبيعة، وهي النتيجة النهائية التي توصل إليها سبينوزا. صحيح أن فلسفة ابن رشد تحتوي على مذهب وحدة الوجود، إلا أنه لم يصل بالتوحيد بين الله والطبيعة إلى هذه الدرجة التي توصل إليها سبينوزا، ولم يصل إلى فكرة الهوية التامة الكاملة. وربما منعته ظروف زمانه ومكانه من هذا القول.

3- سبب وضع سبينوزا لجوهر واحد:

تعرفنا في الفقرة السابقة إلى بعض الأسباب التي دفعت سبينوزا إلى القول بجوهر واحد فقط في الوجود، وإقامة الهوية التامة بين الإله والطبيعة. وفي هذه الفقرة نعطي سبباً آخر يرجع إلى صعوبات وجدها سبينوزا في التراث الفلسفي السابق عليه في العلاقة بين الإله والعالم، التي حاول تجاوزها بتوحيده بين الإله والطبيعة في جوهر واحد. لقد أعطى الباحثون أسباباً كثيرة ومتعددة للغاية لوضع سبينوزا لجوهر واحد في الوجود، لكنني أعتقد أن من بين أهم هذه الأسباب أن سبينوزا بهذا التوحيد بين الإله والعالم في جوهر واحد كان يريد حلّ إشكاليات ظهرت في فلسفة أرسطو ولدى شراحه وعلى رأسهم ابن رشد. ونستطيع فهم واستيعاب نظرية سبينوزا في الجوهر الواحد إذا وضعناها على خلفية النقاشات المتعلقة بالنظريات الأرسطية في المتحرك الأول الدائم الحركة؛ أي السماء أو الفلك المحيط، والمحرك الأول الثابت أو العلة الأولى. وفي سياق عرضنا الآتي لهذه الخلفية الأرسطية للمسألة، نلاحظ أن الإشكاليات التي ظهرت في فلسفة ابن



رشد والمتعلقة بالعلاقة بين الإله والعالم كانت من الدوافع الأساسية التي على أساسها وضع سبينوزا نظريته في الجوهر ووحد بين الإله والطبيعة. ونحن بذلك نحاول الكشف عن السياق الرشدي لميتافيزيقا سبينوزا، وهو كما نعتقد أفضل سياق يمكن أن نفهم من خلاله فلسفة سبينوزا.

نستطيع أن ندرك السبب الذي جعل سبينوزا يقول بجوهر واحد فقط في الوجود من بحثنا في النظرية الأرسطية-الرشدية في المحرك الأول. واجهت هذه النظرية صعوبة أشار إليها بعض الباحثين[1]. لقد قال أرسطو بمحركين اثنين أولين: المحرك الأول الدائم الحركة وهو السماء أو الفلك المحيط، والمحرك الأول الثابت وهو العلة الأولى أو الإله. أثبت أرسطو المحرك الأول دائم الحركة في (**السماع الطبيعي**)، وكذلك أثبت فيه المحرك الأول الثابت وبحث في طبيعته في (**ما بعد الطبيعة**). وكان كتاب (**السماع الطبيعي**) هو موضع البرهنة على المحرك الأول الثابت؛ إذ أشار فيه إلى ضرورة رجوع حركة المتحرك الأول الدائم إلى محرك أول ثابت. وتبعه ابن رشد في ذلك، وأوضح أن صاحب ما بعد الطبيعة يتسلّم مفهوم المحرك الأول الثابت من صاحب العلم الطبيعي؛ لأنّ هذا المحرك مبرهن عليه في (**السماع**)[2].

والإشكالية التي لم ينتبه إليها ابن رشد، ومن ثم لم يبحث فيها؛ هي وجود محركين اثنين في الوجود؛ ويبدو أن الذي جعل ابن رشد غير شاعر بهذه الإشكالية هو اختلاف المحركين؛ إذ إن أحدهما ثابت ومفارق وغير مادي والآخر متحرك ومادي. ومن ثم لم يشعر ابن رشد بأي صعوبة في القول بمحركين اثنين. فقد كان إخلاص ابن رشد الزائد للنص الأرسطي يعمي عينيه

---

(1) ومنهم هيلين جولدشتاين، مترجمة المجموعة اليهودية «مسائل في العلم الطبيعي» في الهامش رقم 43، ص150-151:

Averroes, Questions In Physics, Translated and edited by Helen Tunik Goldstein.

(2) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص4.



عن رؤية أي صعوبات أو إشكالات في فلسفة أرسطو. فلأن أرسطو نفسه لم يتناول صعوبة القول بمحركين اثنين، تبعه ابن رشد في تجاهل هذه الصعوبة. تتمثل هذه الصعوبة في: 1- الثنائية الواضحة بين المحركين والناتجة عن اختلاف طبيعتيهما، ما يشكل صعوبة في تصور أيّ علاقة بينهما، فكيف يكون الثابت سبباً لحركة المتحرك، وخاصة إذا كان هذا الثابت مفارقاً ولا مادياً؟ 2- المتحرك الأول، وهو السماء أو الفلك المحيط، حاصل في ذاته على مبدأ حركته الأزلية وعلى قابلية استمراره في الوجود الأزلي من طبيعة مادته الأزلية التي لا تفسد وصورته الأزلية التي هي الحركة الدائرية في الموضع، وبما أنه كذلك فما حاجته إلى المحرك الأول الثابت؟

حاول أرسطو حل هذه الصعوبات بالقول: إنّ المتحرك الأول دائم الحركة يتحرك من ذاته عشقاً للمحرك الأول الثابت، ورغبةً في التشبه به والتقرب منه ومحاكاته. لكن كيف تكون الرغبة في التشبه والقرب من المحرك الثابت منتجة للحركة؟ وكيف تكون الرغبة في التشبه بالثابت رغبة متحركة؟ لو كانت هناك رغبة في التشبه بالمحرك الثابت لكان سعي المتحرك الأول نحو السكون لا نحو الحركة الدائمة. هذا بالإضافة إلى أن هذا المحرك الأول الثابت ليس له أي دور في تحريك المتحرك الأول، لأنه ثابت. وبذلك تبقى الحركة راجعة إلى المتحرك الأول وحده، ويكون هو حاصلاً على قابلية استمرارها الأزلي دون حاجة إلى المحرك الأول، ودون فعل تحريكي مباشر منه. علاوة على أن ابن رشد قد أثبت، تبعاً لأرسطو، قدم المتحرك الأول والمحرك الأول الثابت، فالاثنان لديه أزليان قديمان لامتناهيان. فكيف يمكن أن يوجد في الوجود أزليان قديمان؟ وكيف يكون المحرك الأول محركاً بعد أن أثبت ابن رشد حصول المتحرك الأول على كل عناصر حركته الأزلية في ذاته؟ إن هذا المحرك الأول لن يكون بذلك محركاً لأي شيء طالما كان المتحرك الأول حاصلاً على الحركة الأزلية في ذاته. كما لن يكون المتحرك الأول مستفيداً بأي شيء من محرك ثابت، فثباته يتناقض مع الحركة الأزلية



للمتحرك الأول. والقول إن المتحرك الأول استفاد الحركة الأزلية من محرك ثابت ينطوي على التناقض في القول بحركة أزلية ترجع إلى شيء ثابت.

إنني أعتقد أنّ كل تلك الصعوبات في المذهب الأرسطي-الرشدي هي التي دفعت سبينوزا إلى القول بجوهر واحد ثابت وأزلي، وأحوال زمانية متحركة لامتناهية، وذلك لتجنب إشكالية المحرك الأول سواء كان ثابتاً أم متحركاً؛ ذلك لأن القول الأرسطي-الرشدي بمحركين اثنين أزليين هو القول بجوهرين اثنين، ولا يمكن وجود جوهرين. ويبدو أن سبينوزا كان على وعي بهذه الإشكاليات في المذهب الأرسطي عن طريق شروح ابن رشد نفسه، أو الشروح اليهودية على شروح ابن رشد، وشروح رسائله وأهمها **(في جوهر الأجرام السماوية)** التي شرحها موسى الناربوني، وكانت جزءاً أساسياً من الكتب التعليمية المدرجة على قوائم جامعات أوربا، ولاسيما الجامعات الإيطالية والفرنسية في عصر النهضة[1]؛ تلك الرسالة التي يظهر فيها بوضوح استقلال المتحرك الأول وتمايزه المطلق عن المحرك الأول. ومن ثم قام سبينوزا بالتخلّي عن المنظومة الأرسطية كلها، وقال بجوهر واحد فقط، ورفض القول بجوهرين. وصارت الحركة عند سبينوزا صفة للحال وحده، ولا يمكن للمتحرك عند سبينوزا أن يكون جوهراً؛ بل هو حال وحسب. والوجود عنده يتكون من جوهر ثابت أزلي (in Eternity Substance) وأحوال تمر بالزمان الأزلي (Modes in Duration).

خاتمة:

لقد تمّ إغفال المصادر الإسلامية لفلسفة سبينوزا من قبل الباحثين الغربيين عن عمد وبإصرار، ما عدا القلة القليلة منهم. وفي المقابل تم إعلاء

(1) Craig, Martin, «Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance», in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 65-79, (70-73).



قيمة المصادر اليهودية، وعلى رأسها موسى بن ميمون، وحسداي كريسكاس. ولم يكن الباحثون الذين درسوا مصادره اليهودية على وعي بأنّ هذه المصادر ليست مصادر نهائية على الحقيقة؛ بل هي مجرد استمرار للنقاشات الفلسفية الإسلامية حول قِدَم العالم والعلم الإلهي وطبيعة النفس الإنسانية ومصيرها والعلاقة بين العقل والوحي. وتمّ التغافل عن الأصول الإسلامية للفلسفة اليهودية نفسها، ومن ثم غابت النظرة إلى فلسفة اليهود باعتبارها امتداداً للفلسفة الإسلامية. وبناء على كلّ ذلك، تمّ التغافل عن الأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا، وعن السياقات الإسلامية الأصلية للمشكلات الفلسفية التي تعامل معها سبينوزا.

وما حاولنا القيام به في هذه الدراسة هو إثبات أنّ فلسفة سبينوزا في الوجود والضرورة والأزلية لا يمكن فهمها الفهم الصحيح والكامل إلا بوضعها على خلفية النقاشات الفلسفية الإسلامية حول الواجب والممكن وتقسيماتهما الفرعية، تلك النقاشات التي كانت محل نزاع الغزالي مع ابن سينا، وابن رشد مع ابن سينا والغزالي معاً؛ بل إن تفاصيل نظرية سبينوزا في الجوهر والأحوال والعلاقة بين الوجود والماهية في كلٍّ منهما لا يمكن فهمها على خلفيات ديكارتية أو وسيطية لاتينية، وإن خلفيات فلسفية مختلفة هي الأنسب في فهم وتقدير هذه النظريات، وهي الخلفيات الإسلامية المتمثلة في ابن سينا وابن رشد، والخلفيات اليهودية المتمثلة في الرشدية اليهودية من جهة والاتجاه المقاوم لها من داخل الفكر اليهودي من جهة أخرى. فإذا كان السياق الرشدي هو المسكوت عنه في الدراسات السبينوزية، فإن هذه الدراسة حاولت إحضار هذا المسكوت عنه ليفصح عن نفسه في النور.

وعندما قمنا بذلك اكتشفنا أن ابن رشد قد ظهر كما لو أنه شارح لسبينوزا، وليس لأرسطو وحسب. وهذه الفكرة، على الرغم مما تبدو عليه من غرابة ومفارقة تاريخية، صحيحة أثبتتها الدراسة من خلال تحليل



نصوصهما؛ ذلك لأن سبينوزا في نظري هو رشدي صميم وحتى النخاع، ومن شدّة تجذر الأفكار الرشدية في فلسفته بدا ابن رشد وكأنه يشرح أفكاراً ظهرت فيما بعد لدى سبينوزا. وما ذلك إلا لأنّ فلسفة سبينوزا هي الامتداد المنطقي للرشدية.

وقد توصلت هذه الدراسة إلى أنّ هناك حضوراً قوياً لمفهوم واجب الوجود في ميتافيزيقا سبينوزا، وأنّ هذا الحضور هو على مستوى ظهور المصطلح نفسه في نصوص عديدة لدى سبينوزا، وكذلك على مستوى المعاني الأساسية والفرعية لهذا المصطلح، مثل: الأزلية والضرورة والمعلولية الأولى الكلية والشاملة. هذا الحضور القوي لمفهوم واجب الوجود كان يشي، لأول وهلة، بأثر سينوي في فلسفة سبينوزا، لكن عند فحصنا مجملَ فلسفة سبينوزا ونظريته في الوجود والضرورة والأزلية والجوهر والأحوال، تبيّن لنا أن الأثر السينوي ليس هو الأثر المباشر؛ ذلك لأن ابن سينا قد فصل بين الوجود والماهية، في حين أن سبينوزا لم يفصل، وأن صفات واجب الوجود لديه لا تتطابق بالكامل مع صفاته لدى سبينوزا؛ إذ هناك فروق أهمّها أن واجب الوجود السينوي منفصل عن العالم، في حين أنّ جوهر سبينوزا محايث، وواجب الوجود السينوي صورة مجردة ولا يحتوي على أيّ مادة، في حين أنّ الجوهر السبينوزي مادي وهو اتحاد الفكر والامتداد.

كما كشفت الدراسة عن أن نظرية سبينوزا في الوجود والضرورة والأزلية هي نظرية رشدية أكثر من أن تكون سينوية، وهذا بسبب أن الواجب بغيره عند ابن سينا هو ممكن بذاته، في حين أنّ الواجب بغيره عند سبينوزا، وهو الأحوال اللامتناهية، واجبة بغيرها وفي ذاتها في الوقت نفسه، تماماً مثلما الحال مع السماء عند ابن رشد. وقد وضعت الدراسة اليد على نقد ابن رشد لمفهوم ابن سينا عن الواجب بغيره الممكن بذاته، واكتشفت أن هذا النقد له حضور واضح في ميتافيزيقا سبينوزا، ولاسيما نظريته في العلاقة بين الجوهر

والأحوال. أمّا عن كيفية انتقال النقاش الإسلامي حول الواجب والممكن، والواجب بذاته والواجب بغيره إلى سبينوزا، وفوق كلّ ذلك، كيفية انتقال الأثر الرشدي إليه، فقد كشفت الدراسة عن أنّ طريق الانتقال تمثّل في الرشدية اليهودية مع التيار المناهض لها من داخل الفلسفة اليهودية، التي كان سبينوزا دارساً متعمقاً لأعمال فلاسفتها أمثال: موسى بن ميمون، وموسى الناربوني، وحسداي كريسكاس، وإليشع دل مديجو. وفي النهاية وضعت الدراسة اليد على الملامح الرشدية الواضحة لنظرية سبينوزا في الأحوال، التي تناظر نظرية ابن رشد في قدم السماء.







IV

أصداء نظرية العقل الرشدية في الفلسفة الحديثة

مقدمة:

احتلّت نظرية ابن رشد في النفس والعقل والخلود مكانة مركزية في الفكر الأوربي الوسيط، واستمرت هذه المكانة طول عصر النهضة، وهي النظرية القائلة بوحدة العقل لدى النوع البشري وبفناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي. فقد كانت هذه النظرية محور الجدل الذي شغل فلاسفة القرن الثالث عشر: ألبرت الكبير (1206-1280م)، وتوما الأكويني[1] (1225-1274م)، وسيغر البرابانتي[2] (1240-1280م)، ذلك الجدل الذي كان علامة على انتشار الرشدية في الجامعات الأوربية، وتضمن ردود الأكويني على النظرية الرشدية في وحدة العقل، وانتهى بتحريم أسقف باريس إتيين تومبييه[3] للرشدية سنة (1277م)، بحجة أنها تقول بأشياء كثيرة متعارضة مع عقائد الكنيسة، ومنها إنكار خلود النفس الفردية.

---

(1) Thomas Aquinas.

(2) Siger of Brabant.

(3) Étienne Tempier.



ولم ينجح هذا التحريم في إسكات الفلاسفة الذين تبنوا النظرية الرشدية في العقل؛ إذ تبناها بدرجات متفاوتة جون الجاندوني[1] (1286-1328م) في أواخر العصور الوسطى، ومارسيليو فيشينو[2] (1433-1499م)، وأوغسطينو نيفو[3] (1473-1545م)، وبييترو بومبوناتزي[4] (1462-1525م) في عصر النهضة. وقد زاد انتشار هذه النظرية في عصر النهضة بالذات، ما دفع الكنيسة الكاثوليكية في المجمع اللاتيراني الخامس بقيادة البابا ليو العاشر، سنة (1513م)، إلى تكرار تحريم الرشدية وإدانة النظرية الرشدية في العقل في عبارات حادة وصريحة، وحثّت الفلاسفة على الردّ عليها وإثبات خلود النفس. كما لم تخلُ الرشدية اليهودية من مناصرين لها في الفكر اليهودي؛ إذ تبناها موسى الناربوني[5] (1300-1362م)، وحاول ليفي بن جرشوم[6] (1288-1344م) التخفيف من حدتها بمحاولته إثبات أن الخلود هو خلود عقلي لكن لا للعقل الكلي؛ بل للعقل الفردي؛ وهاجمها حسداي كريسكاس[7] (1340-1411م) بشدة، وأوضح مدى مخالفتها للعقيدة. أما إليشع دل مديجو[8] (1458-1493م) فقد عاد ليناصرها في أواخر القرن الخامس عشر، وليضع حججاً جديدة لتأييدها ترد على اعتراضات الأكويني.

والحقيقة أن التاريخ اللاتيني واليهودي لنظرية العقل الرشدية في العصور الوسطى وعصر النهضة كان محل دراسات كثيرة جداً في الغرب والشرق، لكن في المقابل لا نجد مثل ذلك الاهتمام بمصائر هذه النظرية بعد انتهاء

---

(1) John of Jandun.

(2) Marsilio Ficino.

(3) Agostino Nifo.

(4) Pietro Pomponazzi.

(5) Moses Narbonne.

(6) Levi ben Gershon.

(7) Hasdai ben Abraham Crescas.

(8) Elia del Medigo.



عصر النهضة؛ أي في زمن الفلسفة الأوربية الحديثة. فإزاء ذلك الحضور الطاغي والمسيطر على أذهان الفلاسفة من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر لنظرية العقل الرشدية، نجد صمتاً مطبقاً من الباحثين، الغربيين أساساً، عن أيّ أثر أو صدى يمكن أن يكون حاضراً في الفكر الأوربي الحديث لهذه النظرية. وتحاول هذه الدراسة إثبات هذا الأثر[1]، لنظرية العقل الرشدية لدى فلاسفة أوربا المحدثين.

لقد كانت هذه النظرية حاضرة بقوة، سواء بالسلب في صورة رفض خفي لها دون تصريح باسم ابن رشد كما في حالة ديكارت، أم بالإيجاب في صورة تبنٍّ وهضم واستيعاب لها كما في حالة سبينوزا وفويرباخ، أو بمحاولة أخذ موقف معتدل منها كما نجد عند ليبنتز وكانط. فالمقاومة الخفية لنظرية العقل الرشدية كانت من قِبَل ديكارت، الذي تشي تأملاته الميتافيزيقية بقصد غير معلن لمواجهتها، وتثبت دراستنا هذه أن نظرية ابن رشد في العقل هي المسكوت عنه في تأملات ديكارت؛ ذلك لأن إثبات ديكارت لفردية فعل التفكير ولاستقلال هذا الفعل عن البدن، ومن ثم لخلود العقل الفردي على هذا الأساس، هو في القصد الخفي لديكارت موجّهٌ ضد نظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي للنوع البشري. أما التبني الكامل لنظرية العقل الرشدية فقد مثلته فلسفة سبينوزا، لكن دون تصريح سبينوزا باسم ابن رشد أيضاً؛ وقد مثلت فلسفة سبينوزا ثورة على الديكارتية بما فيها ثنائية ديكارت بين النفس والبدن، التي كان يواجه بها الرشدية[2]. أما ليبنتز فقد لاحظ الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في العقل، وقد انجذب هو نفسه

---

(1) الأثر هنا بمعنى (trace) لا بمعنى (influence) استفدْتُ في التمييز المنهجي بين الاثنين من أعمال ألتوسير ومدرسته؛ انظر في ذلك:

Althusser, Louis, Etienne Balibar, Reading Capital. Translated by Ben Brewster. (London: Verso, 2009), pp. 25, 28-29, 32-3.

(2) لن نتناول علاقة سبينوزا بنظرية العقل الرشدية في هذا الفصل، لأننا خصصنا لها الفصل الآتي.



لهذه النظرية بطريقة غير مباشرة، لكن دون أن يعلن صراحة عن تبنّيه لها، وظهرت في فلسفته في تناوله فكرةَ روح العالم (Anima Mundi)، التي ربطها بفكرة ابن رشد عن العقل الفعال. أما كانط فقد كشف، في نظريته في المعرفة وفي التاريخ الإنساني، عن اقتراب من النظرية الرشدية، ولاسيما وضعه عقلاً واحداً للبشرية كلها. وعندما اتّهمه هيردر بالرشدية (وقد كانت «الرشدية» تهمة طول العصرين الوسيط والحديث) أخذ يدافع عن وجهة نظره دون أن يتخلّى عنها. أما هيغل فإن نظريته في الروح المطلق ما هي إلا تطوير لنظرية ابن رشد في العقل الفعال ودوره في المعرفة البشرية، وتوسيع لها إلى مجال تطور العقل البشري في التاريخ. وأخيراً عاد فويرباخ بوضوح إلى نظرية العقل الرشدية وتبنى فكرة فناء النفوس الفردية في أطروحته للدكتوراه، التي طورها في كتابه (**أفكار حول الموت والخلود**)، وظهرت شذرات سريعة منها في مؤلفاته الآتية مثل (**جوهر المسيحية**) و(**محاضرات في جوهر الدين**). وبذلك يكون فويرباخ هو الرشدي الأخير.

أولاً- معالم نظرية العقل الرشدية:

قبل أن ندخل في تتبع مصير نظرية العقل الرشدية، يجب أن نضع أيدينا على هذه النظرية ابتداءً، ونتعرّف إليها في ذاتها. ولأنّ هذه النظرية ضخمة ومتشعبة للغاية، لن نشغل أنفسنا هنا بالبراهين المطولة التي قدمها ابن رشد؛ بل سنقدم الأفكار الأساسية لهذه النظرية في صورة مركزة؛ تلك الأفكار التي سوف تعاود الظهور مراراً في تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة كما سنرى.

1- أرسطو وابن رشد حول النفس والعقل والبدن:

النفس والبدن عند أرسطو يشكّلان جوهراً واحداً، صورة ومادة لا ينفصلان، وفي ذلك يقول: «ويبدو أنّ النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن؛ مثل الغضب والشجاعة والشهوة وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل تختص به النفس بوجه خاص فهو التفكير.



ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيل، أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن»[1]. لكن أرسطو لم يكن واضحاً ولا حاسماً في مسألة انفصال النفس عن البدن أو بقائها من دونه، وهذا ما يتضح في قوله «فليست النفس إذن مفارقة للجسم، على الأقل بعض أجزاء النفس... ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء»[2]. فسّر شراح أرسطو هذا النص بأنه يعني إمكان انفصال أو استقلال النفس عن البدن؛ أي بقاؤها بعد فناء البدن، لكن قصد أرسطو الحقيقي هو توضيح استقلال النفس العاقلة عن البدن في فعل التفكير، لا بقاؤها بعد موت البدن.

أما النفس والعقل فإنّ أرسطو يميّز بينهما. فالنفس هي المرتبطة بالبدن، وهي التي لا تنفصل عنه؛ لأنها صورته ومبدأ الحياة فيه. أمّا العقل فإنّ أرسطو لم يكن حاسماً في شأنه، وقد كان يميل إلى إثبات شيء من الاستقلال له عن البدن، ويظهر هذا في قوله: «أما فيما يختص بالعقل، فيظهر أنّه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد... فالتفكير وتحصيل المعرفة يضعفان إذن عندما يفسد عضو باطني، ولكن العقل ذاته لا ينفعل. والتفكير كالحب والبغض، أحوال من حيث هي كذلك، لا للعقل، بل لمن توجد فيه، ولذلك أيضاً إذا فسد هذا الشخص، لم يكن هناك تذكر أو حب، لذلك ما نقول: إنّها ليست أحوال العقل؛ بل أحوال المركب الذي فسد. أما العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية، ولا يغفل»[3]. يتضح من هذا النص أنّ أرسطو يلحق استقلالاً للعقل عن البدن، وعن النفس كذلك، ويصفه بأنه أكثر ألوهية. أخذ الشراح المشاؤون العرب هذا النص ونصوصاً أخرى شبيهة على أنّها دليل

---

(1) أرسطو، كتاب النفس، الكتاب الأول، الفصل الأول، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، عيسى البابي الحلبي، ط2، القاهرة، 1962م، ص6.

(2) المصدر نفسه، ص44.

(3) المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27-28.



على خلود النفس، وأهمّهم ابن سينا. لكن ما لم يتنبه إليه هؤلاء أنّ أرسطو لا ينصّ صراحة على أنّ النفس تبقى بعد فناء البدن، وكل ما يريد قوله في النص أن العقل مستقل عن النفس والبدن؛ أي إنه يمكن أن يفعل إذا فسد عضو خارجي أو باطني للإنسان، وقوله عنه إنّه أكثر ألوهية لا يعني أن مصدره إلهي أو يرجع إلى الاتحاد بالإله؛ بل يعنى أنه أكثر شرفاً وسمواً.

لكن، أكلّ العقل مستقل عن البدن عند أرسطو أم المستقل هو قوة واحدة فيه؟ لقد قسم أرسطو العقل إلى عقل منفعل وعقل فاعل، فأيّهما مستقل عن البدن، وأيهما يمكنه أن يتصف بالأزلية؟

قسم أرسطو النشاط المعرفي إلى جزء منفعل وجزء فاعل. الجزء المنفعل هو الذي يتلقى المعارف من خارج النفس وبه قوة على أن يكون عقلاً بالفعل. وعلى الرغم من أن أرسطو لم يطلق عليه اسم «العقل المنفعل»، وأن هذه التسمية هي من وضع الإسكندر الأفروديسي (إذ هو الذي صاغ مصطلح العقل الهيولاني)، في نصّ أرسطو ما يفيد هذا المعنى، على الرغم من غياب الاسم؛ إذ يقول عنه: «ليس له طباع إلا طباع الإمكان»[1]. هذا العقل المنفعل يحوز المعرفة بالقوة؛ وبحسب المذهب الأرسطي كل ما هو بالقوة في حاجة إلى شيء آخر بالفعل كي يخرجه إلى الفعل. ومن ثم ذهب أرسطو إلى أن هناك نشاطاً عقلياً آخر هو بالفعل دائماً، وهو المسؤول عن نقل معقولات العقل المنفعل من القوة إلى الفعل، وهذا هو العقل الفعال[2].

وإلى هنا ليست هناك أيّ مشكلة مع النص الأرسطي، وكل الصعوبات تبدأ من النص الآتي الذي يصف فيه الوضع الأنطولوجي للعقل المنفعل

(1) أرسطوطاليس، في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، مع نصوص أخرى تحقيق وتقديم وشرح عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط2، 1980م، ص72.

(2) المصدر نفسه، ص74-75.



والعقل الفاعل، فالنص غامض وغموضه هو سبب اختلاف الشراح والفلاسفة حول نظرية العقل كلها حتى الآن، وكذلك حول مسألة خلود العقل. يقول أرسطو: «فأما العقل الذي حاله حال القوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل؛ بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت»[1]. المعنى المباشر للنص أنّ العقل الذي بالقوة متقدّم لدى الإنسان على العقل الذي بالفعل، لكنّه في ذاته ليس متقدماً على العقل الفعال، وأن العقل الذي بالقوة بعد أن يفارق البدن يكون «على حال ما كان»؛ أي يعود إلى حاله الأول؛ أي روحانياً غير ميت. والخلود وفق هذا المعنى المباشر هو للعقل الذي بالقوة. لكن الذي لا يتضح من النص هو ما إذا كان الخلود للعقل بالقوة في حالة كونه بالقوة أم أنه للعقل الذي بالفعل؟ فكيف يكون الخلود لشيء بالقوة؟ يجب أن يتحقق ما بالقوة في صورة عقل بالفعل كي ينال الخلود، لكن هذا ليس واضحاً في نص أرسطو. وعدم الوضوح هذا هو السبب في اختلاف الشراح لا في نوع العقل موضوع الخلود فحسب؛ بل في مجمل نظرية العقل الأرسطية.

أخذت الإشكالية أبعاداً جديدة لدى شراح أرسطو اليونان. فالإسكندر الأفروديسي (نحو 180-200 م) هو الذي أطلق على العقل الذي بالقوة «العقل الهيولاني» (Hylic Intellect)، الذي يسمى أيضاً العقل المادي (Material Intellect)، وعلى العقل الذي بالفعل دائماً «العقل الفعال» (Active Intellect Intellectus Agens/)، وعلى العقل الذي يتحقق بالفعل داخل الإنسان «العقل المستفاد» (Acquired Intellect)[2]. العقل الهيولاني عند الإسكندر فاسد لأنّه قوة في البدن، والخلود عنده يتحقق عندما ينتقل

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) Eckhard Kessler, «Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul», Early Science and Medicine 16 (2011), 1-93.



العقل الهيولاني إلى عقل بالفعل، ويكون بذلك عقلاً مستفاداً. أمّا ثامسطيوس (317-390) فقد ذهب، على العكس من الأفروديسي، إلى أن العقل الهيولاني خالد لكونه جوهراً لامادياً مفارقاً للبدن ومستقلاً عن قواه المعرفية الأخرى، لكنه محايث للبدن وقوة ملازمة للتعقل الإنساني[1].

وتمثّلت نظرية ابن رشد في تركيب جديد من الإسكندر وثامسطيوس. فالعقل الهيولاني عند ابن رشد خالد في اتفاق مع ثامسطيوس، وهو أيضاً واحد لدى البشرية كلّها، ولا يتعدّد بالأبدان ما يعني أنّ الخلود للنوع البشري وليس للأفراد، والعقل المستفاد أيضاً خالد في اتفاق مع الإسكندر[2]. لكن خلود كلّ واحد منهما له معانٍ أخرى في فلسفة ابن رشد ليست موجودة عند الإسكندر ولا ثامسطيوس ولا حتى أرسطو، كما سوف يتضح من سياق الدراسة[3].

انتقلت نظرية ابن رشد في وحدة العقل إلى العالم اللاتيني، وتبنتها الرشدية اللاتينية ابتداءً من سيغر البرابانتي (نحو 1240-1280م)، وانتشرت في جامعة باريس. وهذا ما دفع الكنيسة الكاثوليكية إلى مساءلة سيغر متهمة إياه في إيمانه، وتحت الضغط اضطر سيغر إلى التخلي عنها والقول بالخلود الفردي إرضاءً للسلطات الكنسية. وتعرضت النظرية كذلك للنقد من قبل

---

(1) Seymour Feldman, «Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect», op.cit., p. 102.

(2) حول كيفية صياغة ابن رشد لنظرية خاصة به في العقل مستقلة عن أرسطو والإسكندر وثامسطيوس على الرغم من استفادته منهم كلهم، انظر:

Stephen Chak Tornay, «Averroes's Doctrine of the Mind», The Philosophical Review, vol. 52, no. 3 (May 1943), pp. 270-288.

(3) من الدراسات الرائدة في نظرية ابن رشد في العقل، التي وضعت يدها على خصوصية هذه النظرية واختلافها عما سبقها، دراسة محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م. وانظر أيضاً: المصباحي، محمد، «التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعالم: عودة إلى نظرية العقل من خلال (تلخيص كتاب النفس)، في: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص9-19.



ألبرت الكبير وتوما الأكويني في فترات متفرقة من القرن الثالث عشر. وفي سنتي (1270م) و(1277م) تعرضت النظرية للإدانة والحظر من قبل إتيين تومبييه أسقف باريس إلى جانب (218) قضية فلسفية أخرى أغلبها رشدية[1].

2- نظرية ابن رشد في العقل:

نظرية ابن رشد في العقل هي تطوير لنظرية ثامسطيوس: العقل الفعال يكشف عن نمطين من الوجود؛ أحدهما أنه مفارق وموجود بذاته باعتباره مستقلاً عن المحسوسات الواقعية، لكنه ليس في هوية مع الله. والثاني أنه مرتبط بالنوع البشري باعتباره نوعاً عاقلاً وحاصلاً على كل إمكانات التعقل مسبقاً؛ أي قبل أي عملية للتعقل الفعلي، وهو من هذه الجهة يكون هو العقل الهيولاني. وبعبارة أخرى إن العقل الهيولاني هو نفسه العقل الفعال متجسداً في الإنسان. هذا العقل الهيولاني عندما يصل إلى تمام التعقل ويبلغ غايته الأخيرة يكون هو العقل الفعال الذي في الإنسان، والذي قال عنه ابن رشد إنه الصورة الأخيرة لنا، بمعنى أن الهيولاني هو العقل الممكن، وتحققه الكامل هو العقل الفعال. هذا التوحيد الذي أجريناه على العقل الهيولاني والفعال، سواء كان العقل الفعال الكوني أم العقل الفعال البشري، يتفق مع توجه غير واضح تماماً في نصوص ابن رشد نحو النظر إلى العقل على أنه واحد في الكل وعبر كل أنماط وجوده، ولا يتعدد إلا بتعدد القابل له. فعندما يكون القابل للعقل محسوسات مادية يكون هو العقل الفعال الكوني، وعندما يكون القابل هو النوع البشري يكون العقل الفعال هو العقل الهيولاني، وعندما يتحقق هذا العقل الهيولاني ويصل إلى الفعل الكامل يصير عقلاً فعالاً. وهكذا يكون للعقل الفعال نمط مفارق ونمط محايث في الوجود. النمط المفارق هو وجوده باعتباره النظام والترتيب ونسق الغائية الذي في

---

(1) الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، 2007م، ص68-69، 76-77.



العالم، وهو مفارق لهذا العالم لا باعتباره أقنوماً؛ بل باعتباره مستقلاً عن هذا العالم على جهة أنّ الذي يحكم حركة العالم هو أشرف من هذا العالم ومستقل عنه، لكنه ليس الاستقلال الذي يقذف بهذا العقل الفعال خارج العالم كله. أما نمط وجوده المحايث فهو على المستوى الإنساني، وتظهر هذه المحايثة من كونه هو الصورة الأخيرة للنوع البشري كما قال ابن رشد.

كل البشر يتعقلون ويمارسون التفكير، لكن المَلَكة التي تمارس التفكير واحدة لدى كل البشر، ومعنى هذا وجود عقل واحد للبشرية. وكل البشر يمتلكون الاستعداد الطبيعي للتفكير، هذا الاستعداد الطبيعي لا يحمل أي معقولات أو مبادئ نظرية؛ بل هو مجرد استعداد خالص، ولا يحمل أي أفكار مسبقة. ولذلك أطلق ابن رشد على هذا الاستعداد الخالص والواحد المشترك بين كل البشر «العقل الهيولاني». لكن ليس معنى هذا أنه لا وجود للعقول الفردية؛ إذ هي موجودة ولا شك. ولو قلنا: إن كل أفراد البشر يفكرون بعقل واحد لنتج عن ذلك استحالات كثيرة ذكرها ابن رشد حينما قال: «ولو أنزلنا هذه الكليات غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة، للزم عن ذلك أمور شنيعة. منها أن يكون كل معقول حاصل عندي حاصلاً عندك، حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً تعلمته أنت، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضاً؛ بل ما كان يكون هناك تعلم أصلاً ولا نسيان، وكانت تكون علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد»[1]. هذه العقول الفردية لا تنفي وجود عقل هيولاني واحد للنوع البشري كله لأن الأفراد يمكن أن يختلفوا بعضهم عن بعض في الاستعدادات العقلية نتيجة لظروف الزمان والمكان والفروق الفردية، لكن طالما انتفت كلّ عوامل التفريد التي تؤدّي إلى اختلافات في التعقلات الفردية، يصير التعقل واحداً لدى كل البشر. وما يجعل العقل يتعدد بتعدد البشر هو مبدأ التعدد نفسه وهو المادة. فلما كانت الصورة واحدة، وهي هنا العقل

(1) ابن رشد، تلخيص النفس، نشر أحمد فؤاد الأهواني، ص81-82.



الواحد، فإنّ هذه الصورة الواحدة لا يمكن أن تكون متعدّدة بذاتها؛ بل يجب أن تتعدّد بالمادة، والمادة التي تعدّد العقل الواحد هي البدن. فالبدن هو مبدأ التفريد، وهو ما يجعل من الفرد فرداً، وهو أساس الهوية الشخصية. ولذلك ليس الخلود لدى ابن رشد فردياً؛ لأن ما يجعل الفرد فرداً ينتهي بالموت، والخلود لا يمكن أن يكون إلا جمعياً؛ أي خلوداً عقلياً بالنوع.

3- الدلالات التنويرية لنظرية ابن رشد في العقل:

عرفنا من فلسفة ابن رشد أن العقل الهيولاني واحد لدى كل البشر، وأنه في هوية مع العقل الفعال. فما هي الدلالات التنويرية التي تحملها هذه الفلسفة؟

1- أن البشر متساوون في القدرات العقلية الأصلية، والفروق بينهم فردية وليست جوهرية.

2- هناك جوهر معرفي إنساني واحد، بمعنى أن هناك عقلاً واحداً لدى كل البشر. هذا العقل الواحد يمكن فهمه على أنه وعي جمعي واحد أو روح إنسانية واحدة عبر تاريخية.

3- هذا العقل الإنساني الواحد يمكنه أن يتطور في التاريخ، ويسير في تقدم مستمر، وهذا هو ما قاله فلاسفة عصر التنوير، ثم هيغل من بعدهم.

4- هذا العقل الإنساني الواحد ليس معرفياً فحسب؛ بل إن له طبيعة أنطولوجية؛ إذ هو جزء من العقل الكوني الواحد ولا يختلف عنه سوى نسبته إلى الإنسان ومشروطيته الإنسانية. بمعنى أن العقل الإنساني جزء من العقل الكوني الحاكم لكل الوجود، وليس منفصلاً أبداً عنه إلا في مشروطيته الفردية أو الاجتماعية. وهذه هي نظرية المثالية الألمانية بعينها.

ثانياً- مواجهة ديكارت الخفية لنظرية العقل الرشدية:

1- نظرية العقل الرشدية هي المقصودة في تأملات ديكارت:

لقد كانت مواجهة الرشدية، ولاسيما نظريتها في فناء النفوس الفردية



وفي استحالة التمييز بين النفس والبدن، من الأهداف غير المعلنة لتأملات ديكارت. فالعنوان الفرعي الذي وضعه للتأملات هو (وفيها تتم البرهنة على وجود الله وخلود النفس وأنها متمايزة عن البدن). هذا الهدف الخفي يتضح من خلف خطاب الإهداء الذي قدم به ديكارت كتابه لعلماء كلية اللاهوت في السوربون؛ إذ يذكر في هذا الخطاب أنّ المجمع اللاتيراني (1513م)، الذي أقامه البابا ليو العاشر، في الدورة الثامنة منه، أدان كلّ من يقول بأن «النفس تموت مع البدن، وأن العكس مأخوذ من الإيمان وحده»[1]. هذه هي نظرية الحقيقة المزدوجة التي أدانتها الكنيسة مراراً طول العصور الوسطى وعصر النهضة، وهي النظرية التي تبناها الرشديون اللاتين الذين أرادوا الدفاع عن النظرية الرشدية في فناء النفوس مع قبول خلودها إيمانياً إرضاءً للكنيسة[2]. لكن نظرية ازدواجية الحقيقة هذه، وقد أدينت من قِبَل المجمع اللاتيراني، لا يمكن القضاء عليها إلا بإثبات أن العقل قادر على البرهنة على خلود النفس، ويأتي هذا عن طريق إثبات تمايزها عن البدن. وعلى الرغم من أن ديكارت لا يصرح باسم ابن رشد ولا الرشدية أو الرشديين في خطاب الإهداء، كان المجمع اللاتيراني الذي يذكره قد أصدر صريحة لابن رشد وللرشديين. يقول ديكارت: «وكذلك الأمر بالنسبة للنفس؛ فعلى الرغم من أن الكثيرين قد نظروا إلى طبيعتها على أنها غير قابلة للبحث السهل، وذهب البعض بعيداً إلى حد القول إن العقل الإنساني يقنعهم أن النفس تموت مع البدن، وأن العكس يجب أن يُقبل بالإيمان وحده، إلا أنه بسبب إدانة المجمع اللاتيراني بقيادة ليو العاشر، في الدورة الثامنة منه، **لهؤلاء الناس**، ودعوته الفلاسفة المسيحيين إلى تفنيد أدلتهم وإلى استخدام كل قواهم لجعل الحقيقة معروفة،

---

(1) Descartes, Meditations on First Philosophy, in Philosophical Writings, translated by Norman Kemp Smith. (New York: The Modern Library, 1958), p. 163.

(2) Constant, Eric A., «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)», Sixteenth Century Journal, XXXIII/2 (2002), 353-379.



فإنني أيضاً لم أتردد في القيام بذلك»[1]. «هؤلاء الناس» الذين لم يُسَمِّهم ديكارت، وسكت عن التصريح بهم، هم الرشديون. تأملات ديكارت إذاً موجهة ضد ابن رشد والرشديين[2].

في هذا النص يؤسس ديكارت، أبو الفلسفة الحديثة، شرعية نظره الفلسفي على أساس ديني وعلى قرار كنسي، لا على أساس العقل وحده كما كان متوقعاً منه. لقد كان يُقَدِّم نفسه للكنيسة على أنه المدافع عن الإيمان بالعقل، وعلى أنه سلاح مفيد لمواجهة الرشدية. والملاحظ أنّ أول إدانة كنسية رسمية لابن رشد كانت من قبل إتيين تومبييه أسقف باريس سنة (1277م)، وأن ديكارت يهدي علماء الدين الباريسيين تأملاته سنة (1637م)، ما يعني أنه يُقَدِّم تأملاته للفئة نفسها من رجال الدين التي أدانت ابن رشد في البداية، وأنّه حتى القرن السابع عشر كان العالم المسيحي لا يزال في مواجهة مع الرشدية، وأنّه كان لا يزال في حاجة إلى فلاسفة ليقفوا إلى جانبه ضد الرشدية، وقد قدّم لهم ديكارت هذه الخدمة.

لكن كيف حقّق ديكارت مهمّته، وهي مواجهة نظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي؟ كان على ديكارت إثبات ارتباط النفس العاقلة بالفرد، لا من حيث كونه بدناً؛ بل من حيث كونه جوهراً مفكراً. وبذلك عمل على الفصل بين فعل التفكير والبدن الفردي، وربط فعل التفكير نفسه بالفرد باختراع الشيء الذي سماه الجوهر المفكر، وفصله عن البدن، ثم أثبت أن هذا العقل الفردي خالد لكونه منفصلاً عن البدن ويمارس فعله في استقلال عن البدن. ولإثبات ارتباط فعل التفكير بالفرد من حيث هو فرد

---

(1) Descartes, Meditations on First Philosophy, loc.cit.

(2) وهذا هو ما ركزت عليه دراسة أبراهام أندرسون الآتية:

Abraham Anderson, «Descartes Contra Averroes? The Problem of Faith and Reason in the Letter of Dedication to the Meditations», Interpretation, Winter 1996, vol. 23, no.2, pp. 209-221.



لا من حيث هو بدن، أوضح ديكارت أن وعي المرء بوجوده باعتباره فرداً يأتي من فعل تفكيره الذاتي، وأن التفكير هو الهوية الذاتية وهو الذي يجعل من الفرد واقعاً موجوداً: أنا أفكر إذاً أنا موجود. فارتباط فعل التفكير بالفرد وانفصاله عن البدن في الوقت نفسه أفاد ديكارت في الابتعاد عن النظرية الرشدية القائلة بوحدة العقل؛ ففي مقابل وحدة العقل الرشدية التي تؤدي إلى القول بالخلود النوعي للعقل الكلي، أحلّ ديكارت محلّها فردية العقل وذاتيته ليضمن فردية خلود النفس.

2- الطبيعة الحقيقية للأنا أفكر:

اعتقد ديكارت بأنّ «الأنا أفكر» (Cogito) هو الأنا الفردي؛ ذلك لأن ديكارت، كما قلنا، قد حاول إثبات فردية فعل التفكير واستقلاله عن البدن كجزء من برهانه على خلود النفس الفردية. إلا أنّ التطوّرات الفلسفية اللاحقة قد أوضحت أن «الأنا أفكر» ليس فردياً أبداً، على الرغم من وضوح كلمة «أنا» في المصطلح (لكنها غير ظاهرة في المصطلح اللاتيني الذي استخدمه ديكارت (Cogito)، الذي يعني «أفكر» أو «أتعقل». فابتداءً من كانط ظهر أنّ «الأنا أفكر» ليس هو الأنا الفردي التجريبي؛ بل هو الأنا الترانسندنتالي؛ أي الذات المعرفيّة بوجه عام، تلك التي تفكّر بوعي معرفي أطلق عليه كانط «الوعي بعامة» (überhaupt Bewusstsein)، أو الوعي الترانسندنتالي، وهو ترانسندنتالي لأنه يتجاوز الأفراد ووعيهم التجريبي؛ إنه وعي الإنسانية المعرفي الكلي، وهو ما يشير بوضوح إلى أنّ الذات القائمة بالتفكير هي عقل كلي وليس عقلاً فردياً، وبذلك يكون ابن رشد على حقّ في نظريته في وحدة العقل.

وقد لقيت فكرة الأنا الترانسندنتالي تطوّرات كبيرة على أيدي المثاليين الألمان ابتداءً من فيشته؛ إذ ظهر طابعها الكلي بوضوح. أمّا هيغل فقد اكتشف في (**فينومينولوجيا الروح**) أنّ ما يسمى بالأنا ليس هو الأنا الفردي؛ بل هو الأنا الكلي العام. فمثلما أنّ كلّ فرد يقول عن نفسه «أنا»، يتضح أنه

ليس هناك «أنا» واحد؛ بل إن كل البشر هم «أنا»، كل أفراد البشر يطلقون على أنفسهم كلمة «أنا». وبعد أن كانت الأنا خاصة بالأنا الفردي، يتضح مع الجدل الهيغلي الظاهرياتي أنها مقولة عامة كلية ومجردة، إنها تعبير عن الكلية الإنسانية المتضمنة في كل وعي فردي[1]. فالأنا الذي يشير إليه الوعي الفردي ليس فردياً؛ بل هي الإنسانية كلها باعتبارها ذاتاً كلية جمعية؛ أي ذلك الكيان الذي يستطيع أن يشير إلى نفسه بكلمة «أنا». إنّ الأنا عند هيغل هي في النهاية الأنا الجمعي المجرد للإنسانية. وبعد أن كان ديكارت يعتقد بفردية الأنا أفكر، اتّضح مع كانط وفيشته وهيغل أنّ «الأنا أفكر» كلي مجرد، وليس فردياً تجريبياً؛ إنه تعبير بلغة المثالية الألمانية عن وحدة العقل الرشدية.

وقد عبر الفيلسوف الفرنسي جان لوك ماريون عن هذا الطابع الجمعي للأنا الترانسندنتالي؛ أي الأنا المعرفي المتجاوز لوعي الأفراد، في تحليل فينومينولوجي دقيق أوضح فيه أنّ هذا الطابع يعيدنا مرة أخرى إلى فكرة ابن رشد عن عقل فعال واحد للبشرية كلها. لكنّه يستنتج من هذا الطابع «الجمعي» للأنا أفكر معضلة (aporia) تتمثل في استحالة وجود أيّ فردية في هذا الأنا أفكر، وهو ما يؤكد لديه طابعه الرشدي. يقول ماريون: «إن الأنا أفكر باعتباره أناً ترانسندنتالياً لا يحقق أي تفرد. فبسبب قيامه بوظيفة خالصة مجردة، فإن التمثل «أنا» لا يحتوي في ذاته على أي درجة من الكثرة بل هو وحدة مطلقة (وإن كانت مجرد وحدة منطقية). إنها توحد الكثرة لأنها تبقى وحدة فارغة... إنها تدخل فقط باعتبارها واحدة ومتماثلة في كل وعي»؛ وذلك كي لا يكون لديَّ ذوات متعددة بتعدد تمثلاتي. «إن الذات العارفة تضمن ترانسندنتاليتها في مقابل ثمن خلوها من كل كيفية؛ إنها بالتالي تؤسس كليتها على حساب هويتها. إنها تعيد إنتاج وحدة العقل الفعال الذي واجه به ابن رشد في شرحه لأرسطو الكثرة التجريبية للأفهام الفردية». ويقول ماريون

(1) Hegel, The Phenomenology of Spirit, Translated by A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), pp. 58-62, 176-177.



إن هذا التراث الرشدي الذي تخلّى عن كلّ فردية لفعل التفكير، وضع علّة التفرد في المادة وحدها؛ أي في العالم التجريبي، في حين بقي العالم العقلي كلياً مجرداً لا شخصياً. وفي نهاية تحليله يقول ماريون: إن الأنا أفكر في هذا التراث قد تم عزلها تماماً عن الأنا، «فهي لا تستطيع تحقيق أيّ فردية لأنها لم تعد خاصة بأي أنا»[1]. وهذه هي المعضلة التي قصدها ماريون. لكنها معضلة للفكر الحديث وحده، وإن كانت جذورها ترجع إلى توما الأكويني.

ثالثاً- نظرية العقل الرشدية في عصر التنوير:

نالت نظرية ابن رشد في العقل اهتمام مؤرخي الفلسفة في عصر التنوير، الذي بدأ منذ العقدين الأخيرين من القرن السابع عشر واستمر طول القرن الثامن عشر. وأبرز المفكّرين الذين تناولوا هذه النظرية في ذلك العصر الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي بيير بايل، وليبنتز، ومؤرخ الفلسفة يوهان فرانز بودا. والملاحظ أن كل هؤلاء كانوا قد تناولوا نظرية العقل الرشدية في سياق تناولهم فلسفة سبينوزا، على سبيل العثور على سوابق تاريخية لنظرية سبينوزا في العقل، وحقيقة وجود تطابقات عديدة بين أفكار سبينوزا وأفكار ابن رشد حول فناء العقول الفردية والخلود النوعي الكلي للعقل، حتى أن معظمهم قد ذهب إلى أن ابن رشد كان سبينوزياً قبل سبينوزا (avant la lettre)، ومنهم ليبتنز، والأصح أن سبينوزا كان هو الرشدي في عصره.

سوف نخصص هذا الجزء من الدراسة لتتبع ربط مفكري عصر التنوير بين سبينوزا وابن رشد في نظرية العقل، مخصصين الفصل الآتي للفحص الدقيق والمعمق لتفاصيل نظرية العقل عند سبينوزا باحثين عن أصولها الرشدية.

---

(1) Jean - Luc Marion, Being Given, Toward a Phenomenology of Givenness, Translated by Jeffrey L. Kosky (Stanford, California: Stanford University Press, 2002), pp. 252-253.



1- ملاحظة بايل لجمع ودمج سبينوزا للأفكار الثورية السابقة له:

ذهب بيير بايل (1647-1706م)، في مادة «سبينوزا» من قاموسه التاريخي النقدي، إلى أنّ أهم إسهام قدمه سبينوزا كان دمج كل العناصر المادية والتحررية والمضادة للاهوت، التي ظهرت من الأزمنة الإغريقية نزولاً إلى عصره، مؤلفاً إياها في أكثر شكل متسق ومتماسك قُدمت به هذه الأفكار[1]؛ وإنني أتفق مع بايل تماماً في ما ذهب إليه، إذ كان من بين أهم هذه الأفكار تلك المتعلقة بطبيعة النفس الإنسانية والعقل الإنساني وطبيعة الخلود الذي يمكن أن يكون لهذا العقل. واستطاع سبينوزا بهذا النسق الفلسفي المترابط من الأفكار التي سبق أن ظهرت قبله في تاريخ الفلسفة، أن يعيد إنتاج وتقديم أكثر العناصر ثورية من المذاهب السابقة له، صانعاً منها مذهباً جديداً كان له أقوى الأثر في تاريخ الفكر البشري التالي له؛ وليس أدل على هذه الحقيقة من قولة آينشتاين الشهيرة «إنني أؤمن بإله سبينوزا». لقد كان هذا «الدمج» الذي تحدّث عنه بايل يحتوي على أفكار رشدية كثيرة جداً، إلى الدرجة التي تسمح لنا بالقول: إن هذه الأفكار الرشدية هي الغالبة على المذهب السبينوزي.

2- إشارات ليبنتز إلى ابن رشد:

تناول ليبنتز نظرية العقل الرشدية في العديد من أعماله، وهو تناول نقدي رافض للنظرية ويقترب من الهجوم والإدانة؛ إذ نشعر في حديث ليبنتز عن نظرية ابن رشد في العقل أنّه يكرر اتهامات الكنيسة نفسها لها طول العصور الوسطى وعصر النهضة.

ونجد إشارة لابن رشد في عمل لليبنتز بعنوان (**مقال في الدين الطبيعي للصين**). فبعد أن يتحدث ليبنتز عن دين الصين باعتباره ديناً طبيعياً، وينقد بعض المفكرين الصينيين الذين ينكرون الألوهية، يقول: «وإذا حدث لسوء

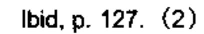
(1) Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary (Selections), Translated by Richard H. Popkin and Craig Brush. (Indianapolis, New York, Kansas: The Bobbs Merrill Co., 1965, first published 1697), pp. 288ff.



الحظ أن ساد الإلحاد أوربا وصار مذهب الأكثر ثقافة -كما حدث في زمن ما عندما كانت الرشدية هي مذهب كل فلاسفة إيطاليا تقريباً- حينئذ إذا أرسلت الصين مبشرين لأوربا ودرسوا كتبنا القديمة فسوف يجدون فيها سبباً لمواجهة تلك الموجة من الرأي التي يمكن أن تسود لدى هؤلاء المثقفين»[1]. يقصد ليبنتز بذلك أنه إذا ما حدث وساد الإلحاد أوربا في المستقبل، فلن يخلو تاريخ أوربا من الفلاسفة الذين دافعوا عن الدين ووقفوا في وجه الإلحاد. والملاحظ في هذا النص أن ليبنتز يقرّ بأنّ الرشدية كانت مذهب معظم فلاسفة إيطاليا، ويقصد انتشار الرشدية في الجامعات الإيطالية في عصر النهضة، ما يمثل اعترافاً صريحاً بقوة الرشدية في ذلك العصر. كما يضم ليبنتز ابن رشد والرشديين إلى فئة الملحدين، لسبب واحد فقط، وهو ليس إنكار وجود الله، بل القول بفناء النفس؛ أي إنكار البعث بالمعنى الديني؛ فهكذا كانت سمعة ابن رشد في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

ويستمر ليبنتز في الكتاب نفسه متحدثاً عن ابن رشد، ورابطاً بينه وبين سبينوزا؛ إذ يستشهد بما قاله الأب أنطوان سان ماري (1602-1669م)، وهو رجل دين فرانسيسكاني من أصول إسبانية، زار الصين سنة (1649م)، وكتب عنها. ويذكر عنه ليبنتز قوله: إن الصينيين يؤلهون ملوكهم على أساس نظرية شبيهة بنظرية ابن رشد وسبينوزا تقول: إن البشر ما هم إلا تنويعات أو أحوال (modifications) من الإله، ويقول ليبنتز في ذلك: «ويدعم الأب هذا القول بالإشارة إلى آراء بعض قدماء الفلاسفة وإلى أوغسطين، وإلى آراء الرشديين وسبينوزا الذين جعلوا النفس جزءاً أو تنويعاً للإله، والتي لا تحصل على وجود مستقل بعد الموت»[2]. لكن لم يكن ليبنتز دقيقاً في نقله عن الأب أنطوان، ذلك

(1) Leibniz, Gottfried Wilhelm, Discourse on the Natural Religion of the Chinese (1716), in Writings on China. Translated with introduction by Daniel J. Cook and Henry Rosemontyr (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994), p. 84.


(2) Ibid, p. 127.



لأن ليبنتز يقول عنه إنه شبه عقيدة الصينيين في تأليه حكامهم بنظرية الرشديين وسبينوزا القائلة بأن النفس الإنسانية جزء من الإله وتعود إلى الاتحاد بالإله بعد موت البدن من دون تمايز فردي، مع العلم بأن الأب أنطوان لم يكن قد سمع عن سبينوزا؛ إذ أقام في الصين من (1649م) إلى وفاته سنة (1669م)، في حين أن سبينوزا قد بدأ يُعرف منذ (1656م)، ولم ينشر أي شيء إلا سنة (1670م). فمن المستحيل أن يكون الأب أنطوان على معرفة بسبينوزا. لكنه كان يمكن أن يكون على معرفة بابن رشد والرشديين، ولاسيما أنه من أصل إسباني. يبقى إذاً احتمال قوي هو أن يكون ليبنتز نفسه هو الذي ضم الرشديين إلى سبينوزا، لا الأب أنطوان؛ إذ قد سبق لليبنتز أن لاحظ تشابهاً قوياً بين نظرية سبينوزا في العقل ونظرية ابن رشد في كتابه عن الألوهية (Theodicy).

مناقشة ليبنتز لفكرة روح العالم وإرجاعه لها إلى ابن رشد:

تمسك ليبنتز بالنظرية التي تقول: إن فكرة روح العالم (Anima Mundi) ترجع إلى ابن رشد، وإن الرشديين قد وحدوا بين روح العالم والإله؛ إذ أعلن عن هذه النظرية في مقال له بعنوان «تأملات في المذهب القائل بروح واحدة للعالم» سنة (1702م)، كما كرّرها في مقاله عن الدين الطبيعي للصينيين سنة (1716م). ففي مقاله عن فكرة روح العالم، يبدأ ليبنتز بتقرير أنّ لهذه النظرية جذوراً لدى أرسطو، وأنّ ابن رشد أحياها، ويقول في ذلك: «يبدو أن أرسطو كان لديه رأي يقترب من [هذه الفكرة]، التي أحياها من بعده ابن رشد»[1]. وبعد أن يستعرض نظرية ابن رشد في العقل الفعال يقول: «كان هذا هو مذهب بعض المشائين من قرنين أو ثلاثة، مثل بومبوناتزي وكونتاريني وغيرهما... هؤلاء الناس علموا هذا المذهب سراً لأكثر تلاميذهم

---

(1) Leibniz, Reflections on the Doctrine of a Single Universal Spirit (1702), in Philosophical Papers and Letters, Translated and edited with introduction by Leroy E. Loemker, 2 volumes, vol. II (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), p. 899.



قرباً وكفاءة؛ أما في العلن فقد كانوا حذرين، وذهبوا إلى أنه على الرغم من أن هذه الفكرة صحيحة وفق الفلسفة -التي كانوا يقصدون منها فلسفة أرسطو- فإنها كاذبة من وجهة نظر الإيمان. وهذا ما أدى إلى نزاعات تخص [نظرية] الحقيقة المزدوجة، تلك النظرية التي أدانها المجمع اللاتيراني الأخير... وسبينوزا، الذي لا يعترف إلا بجوهر واحد، ليس بعيداً عن مذهب روح العالم الواحدة»[1]. هذا النص المهم يبدأ بإرجاع نظرية روح العالم إلى ابن رشد، وينتهي بضم سبينوزا إلى طائفة المتبنين لها.

والحقيقة أنّ ليبنتز كان واعياً بالفروق الدقيقة بين الرشديين الذين يقولون بروح العالم والأفلاطونيين المحدثين الذين ينادون بالنظرية نفسها. لقد كان ما يفرق الرشديين الأصلاء؛ أي المشّائين، عن غيرهم من الرشديين المتبنين لبعض الأفكار الأفلاطونية المحدثة والمتمسّكين بالمذهب الصدوري؛ أن الرشديين الأصلاء كانوا يفصلون بين العقل الفعال والله، ومن ثَمَّ رفضوا إقامة الهوية بين روح العالم، التي هي العقل الفعال بالتعبير الأفلاطوني المحدث، والله، وتمسكوا بنظرية ابن رشد القائلة: إن العقل الفعال هو العقل الحاكم لعالم ما دون فلك القمر وحسب، وأنه ليس في هوية مع العقل الإلهي. أما الرشديون الميالون إلى الأفكار الصدورية فقد وحدوا بين روح العالم والله. ويسمي ليبنتز الرشديين الأصلاء «المشاؤون»، تمييزاً لهم عن القائلين بروح واحدة للعالم. وهذا كله يعني أن مقال ليبنتز يتناول هؤلاء الذين يقولون بروح واحدة للعالم، هي روح العالم وهي الإله في الوقت نفسه؛ وأنه ميز بين القائلين بروح واحدة للعالم وللإله من جهة (وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي والأفلاطونية المحدثة وسبينوزا)، والقائلين بروح للعالم فقط وبروح أخرى للإله ليسا في حالة هوية. صحيح أن هذه التمييزات لم تكن واضحة في بداية مقال ليبنتز، إلا أنه يبدو أنه أقامها أثناء الكتابة على

---

(1) Ibid, p. 900.



سبيل الاكتشاف، فقد كان يفكّر أثناء الكتابة، ولم يكن قد حسم أمره قبل الكتابة. نستطيع أن نستنتج من مقال ليبنتز إذاً أنّ الفرق الأساسي بين سبينوزا وابن رشد، في ما يتعلق بالعقل الكوني، أن سبينوزا يقول بعقل كوني واحد فقط هو عقل الإله وهو نفسه العقل الطبيعي الحاكم للطبيعة، ولذلك ساوى سبينوزا بين الإله والطبيعة؛ في حين أن العقل الفعال الرشدي الحاكم للطبيعة ليس في هوية مع الإله؛ بل الإله مفارق له.

وتتضح تسوية ليبنتز بين العقل الفعال لدى الرشديين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة وفكرة روح العالم في الأفلاطونية المحدثة ذاتها من قوله: «... اعتقد البعض زمن الإسكولائيين أن الإله هو نور النفس وأنه، كما وصفوه، العقل الفعال (intellectus Agens) والنفس العاقلة [الكلية التي للعالم] (animae rationalis). وقد أعطى الرشديون هذه الفكرة معنى سيئاً...»[1]. يقصد بالمعنى السيّئ فناء النفوس الفردية وعدم إمكان الخلود إلا لهذه النفس الكلية التي تذوب فيها النفوس الفردية بعد الموت من دون تمايز. ومعنى هذا التوصيف أن ليبنتز لا يميّز كثيراً بين تلاميذ ابن رشد المشّائين وتلاميذه الميالين إلى الأفلاطونية المحدثة والأفلاطونيين المحدثين أنفسهم، وينظر إليهم كلهم على أن أفكارهم تؤدي إلى النتيجة نفسها وهي «المعنى السيئ» الذي تحدث عنه، وهو فناء النفوس الفردية. ويتأكد هذا المعنى السيّئ الذي يقصده من مقدّمته لدراسة في القانون الدولي. ففي تعليقه على بعض الاتجاهات الصوفية التي تقول بفكرة فناء الذات في الحقيقة الإلهية، يربط مباشرة بين هذه الفكرة والنظرية الرشدية في العقل، ويقول إنها تؤدي مثلها إلى القول بفناء النفوس، ومن ثم إنكار البعث والخلود. يقول ليبنتز: «وهكذا إنّ فكرة نفي الذات التي ينشرها بعض المتصوفة الكاذبون، وفكرة التوقف عن الفعل والفكر الذي يعتقدون أنه الطريق نحو الاتحاد العلوي

(1) Leibniz, «Discourse on Metaphysics» (1688), in Philosophical Papers and Letters, vol. II, p. 459.



بالإله، يمكن أن ينتهي إلى مذهب في فناء النفس كما الذي يعلّمه الرشديون وفلاسفة آخرون كذلك...»[1]. إن مواجهة الرشدية من أجل نظريتها في العقل الكلي الواحد وفناء النفوس كان على أجندة الفكر الأوربي منذ ألبرت الكبير وتوما الأكويني، مروراً بتحريمات إتيين تومبييه سنة (1277م)، وقرارات المجمع اللاتيراني سنة (1513م)، وحتى عصر ليبنتز؛ إذ يتبيّن من هذا النص الدوافع الأخلاقية التي جعلت الفكر الأوربي يواجه الرشدية ويدينها؛ إذ هي بالنسبة إليه تهدم أهم أركان العقيدة الدينية وهي خلود النفس الفردية. وقد كان ليبنتز على وعي بالتشابه بين نظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية وعودة النفس العاقلة للاتحاد بالعقل الكلي من جهة والتصوف من جهة أخرى. لكنه لم يكن على وعي بأن أصول هذه النظرية لم تكن مقتصرة على ابن رشد؛ بل كان لها مصادر أخرى من ابن باجه وابن طفيل اللذين كان لهما أثر بالغ في الفكر الأوربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ إذ يقال: إن سبينوزا هو الذي أشرف على ترجمة رسالة **(حي بن يقظان)** من اللاتينية إلى الهولندية، وكان ناشر الرسالة هو نفسه ناشر أعمال سبينوزا. والملاحظ أن الإدانات الأخلاقية نفسها لنظرية وحدة العقل، التي يوجهها ليبنتز في النصوص السابقة، قد وجهها إلى سبينوزا أيضاً[2].

كما كان ليبنتز يتبنى العداء لنظرية الحقيقة المزدوجة، ذلك العداء الموروث من الكنيسة الكاثوليكية. وهذه النظرية هي التي استخدمها الفلاسفة الرشديون لتبرير تبنيهم أفكارَ ابن رشد في قِدَم العالم وفناء النفوس الفردية على أساس البرهان العقلي واعترافهم بالعقائد الدينية في الخلق وخلود النفس في الوقت نفسه على أساس الإيمان؛ إذ تشكك ليبنتز في نوايا الكثير

---

(1) Leibniz, from the Preface to The Mantissa Codicis Juris Gentum (1700), in Philosophical Papers and Letters, vol. II, p. 696.

(2) Leibniz, A Refutation Recently Discovered of Spinoza by Leibniz, With Remarks and Introduction by Count A. Foucher de Careil. (Edinburgh: Thomas Constable & co., 1855), pp. 145 ff.



من مفكري عصره الذين أعلنوا اعتقادهم بخلود النفس، فهم في نظره ليسوا صادقين في ذلك، ويحتمل أنهم قد تبنوا النظرية الرشدية سراً: «إنني أخشى أن يكون بعض المتحدثين في خلود النفس من خلال النعمة الإلهية وحدها يفعلون ذلك حفاظاً على المظاهر، وأنهم في الأساس غير بعيدين عن هؤلاء الرشديين وبعض السكونيين الأراذل (Quietists) الذين يتصورون أن النفس تُمتص وتتحد ببحر الألوهية. إن مذهبي هو ربما الوحيد الذي يوضح استحالة هذه الفكرة»[1]. إنّ ليبنتز يتشكك في هؤلاء الذي قالوا: إنّ النفس لن يُكتب لها الخلود إلا بتدخل إلهي خارق للطبيعة وإعجازي ومضاد لطبائع الأشياء وللعقل والمنطق؛ ذلك لأنّ قولهم هذا يمكن أن يعني أنهم لا يعتقدون بإمكان خلود النفس وأنّه مضاد للطبيعة وللعقل، وأنّهم في الحقيقة يقولون: إنّ النفس إذا كانت خالدة فإنّ خلودها هذا ليس له أساس إلا تدخلاً خارقاً من الإله. هذه الفكرة يتهمها ليبنتز بأنها ستار يخفي الرأي الحقيقي لهؤلاء، وهو الرأي الرشدي في استحالة خلود النفس الفردية، وبذلك تكون هذه الفكرة صورة جديدة من نظرية الحقيقة المزدوجة، تلك النظرية التي حصلت على سمعة سيئة من جراء إدانة الكنيسة الكاثوليكية لها طول العصور الوسطى وعصر النهضة. والملاحظ أنّ ليبنتز يتّهم فرقة دينية كاثوليكية وهي «السكونيون» بتبني الرشدية سراً؛ لأنهم يدعون إلى الاستسلام الكامل لإرادة الله والتخلي الكامل عن الانشغال بالحياة والتأمل في الألوهية، وقد اتهمهم أعداؤهم بأنهم يقولون إنه عند الوصول إلى هذه الحالة لن يكون للدين أهمية لأن الدين ينظم الحياة، وبالتخلي عن الاهتمام بالحياة يصبح الدين بلا فائدة.

3- رصد مؤرخي الفلسفة في القرن الثامن عشر لأثر نظرية العقل الرشدية في فكر عصر النهضة:

كان الفيلسوف الألماني يوهان فرانز بودا (1667-1729م) من أوائل

(1) Leibniz, New Essays on Human Understanding, Translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. (Cambridge University Press, 1996), p. 59.



مؤرخي الفلسفة المحدثين الذين تتبعوا أثر نظرية ابن رشد في وحدة العقل في فكر عصر النهضة الإيطالية. وما يهمنا في تناول بودا للرشدية ليس إبراز أثرها في عصر النهضة كما قصد هو؛ بل إبراز موقفه هو من الرشدية باعتباره أحد الفلاسفة الألمان في القرن الثامن عشر. تناول بودا التيار الرشدي وعامله على أنه جزء من التيار الأرسطي، واتهم التيارين بالإلحاد، الذي كان يقصد به إنكار خلود النفس وإنكار العناية الإلهية. ففي عمله الصادر سنة (1716م) (الذي كتبه بين 1697 و1702م) بعنوان (**قضايا لاهوتية ضد الإلحاد والخرافة**)، هاجم بودا الرشدية قائلاً: «إن رأي ابن رشد (الذي هو رأي أرسطو أيضاً) هو الإقرار بعقل واحد -واحد بالعدد- في العالم، بحيث تكون هناك نفس واحدة في كل البشر، وهو رأي لم يعد يتصف بأي مصداقية. فكيف نتصور عقلاً واحداً فقط لكل البشر دون تمايز؟ فبناء على هذه الفكرة يجب أن نستنتج أن هذا العقل مادي... وما أن البشر يحوزون لا أفكاراً مختلفة وحسب، بل أفكاراً متناقضة، فيتبع هذا أن العقل نفسه سوف يناقض نفسه في الوقت نفسه وفي الفرد الإنساني الواحد... فما هو الأكثر عبثاً منذ ذلك؟»[1]. يكرر بودا هنا اعتراض توما الأكويني نفسه على نظرية العقل الرشدية، وهو اعتراض كان قد استبقه ابن رشد نفسه وردّ عليه. ويبدو أنّ بودا كان يستمد معلوماته عن الرشدية من خصومها أتباع الأكويني.

وفي سنة (1706م) عاد بودا ليتناول الرشدية على نطاق تاريخي واسع. وبعد أن كان يعتقد، سنة (1702م) بأنها لم تعد تشكّل خطراً وأنّها عبثية ومتهافتة، رجع عن موقفه ولاحظ تشابهات بينها وبين السبينوزية، وقال: إن

---

(1) Johann Franz Budde, Traité de l'athéisme et de la superstition, trans. L. Philon (Amsterdam: Pierre Mortier, 1740), cited in Marco Sgarbi, «Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment», in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 255-269, at 259.



الرشدية كانت سبينوزية قبل سبينوزا[1]. وقد سيطر ربط بودا بين سبينوزا وابن رشد على كلّ عصر التنوير، ونزعت الرشدية إلى أن تكون مصطلحاً مستخدماً بالتبادل مع السبينوزية. واستمر يوهان يواكيم لانجه (1670-1744م)، تلميذ بودا، في تقييم الرشدية تقييماً سلبياً؛ إذ اتهمها بالإلحاد لقولها بقِدَم العالم وبنفي العناية الإلهية والقول بوحدة العقل التي تعني نفي الخلود الفردي. وقد ضم لانجه إلى الرشدية والمتأثرين بها طائفة كبيرة من الفلاسفة، على الرغم من الاختلافات الكبيرة في ما بينهم، مثل جيرولامو كاردانو، وبييترو بومبوناتزي، وسيزار الكريمونيني، وجيوردانو برونو. واستمر لانجه في الربط بين السبينوزية والرشدية[2].

4- هولباخ حول النفس والبدن وصلتهما بالسياسة:

لقد كان النزاع بين النظرة الواحدية والنظرة الثنائية للعلاقة بين النفس والبدن مستمراً طول عصر التنوير. وهذا ما يؤكده هولباخ[3] (1723-1789م)، الذي يلاحظ في كتابه **(نظام الطبيعة)** أن الانقسام الأساسي في عصره هو بين من يقولون: إنّ النفس والبدن متمايزان، وإن القوانين الحاكمة للنفس غير تلك الحاكمة للبدن، وأولئك (وهم الأقلية) الذين يذهبون إلى أن النفس والبدن شيء واحد[4]. ومعنى هذا في رأيه أن من يقولون بتمايز النفس والبدن يؤسسون لسلطتين متوازيتين ومتصارعتين على المجتمع: سلطة دينية تحكم الروح وسلطة زمنية تحكم الأبدان. ويناصر هولباخ ذلك الفريق الثاني الذي ينظر إلى النفس والبدن على أنهما الشيء نفسه، وبذلك لا يعترف

(1) Johann Franz Budde, Analecta historiae philosophicae (Halle: Orphanotrophii, 1724), pp. 309-359, cited in Marco Sgarbi, op.cit, p. 260.

(2) Ibid, loc.cit.

(3) Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach

(4) Baron D'Holbach, The System of Nature, Translated by H.D. Robinson. (Boston: J.P. Mendum, 1889, first published 1770), pp. 47ff, 116ff.



بسلطة دينية مستقلة عن السلطة الزمنية، فالسلطة واحدة عنده وهي الزمنية أو المدنية، وما السلطة الدينية سوى خدعة كبيرة ووسيلة للسيطرة على الناس بمجموعة من الأوهام والخرافات. نلاحظ من تشخيص هولباخ لعصره أن عصر التنوير كان لا يزال منقسماً بين الاتجاه الأرسطي-الرشدي-السبينوزي القائل بوحدة الكيان الإنساني والرافض للثنائية من جهة، والاتجاه الأوغسطيني-الأكويني-الديكارتي الذي ظل محتفظاً بالثنائية التقليدية بين النفس والبدن.

رابعاً- هل كان كانط رشدياً؟

إذا وضعنا فلسفة كانط على محكّ الفلسفة الرشدية، فهل ستظهر متفقة معها أم مختلفة؟ هل تبنى كانط أفكاراً رشدية دون أن يدري؟ الحقيقة أن الطابع الرشدي لفلسفة كانط كان محل دراسات عديدة أولها كان في عصر كانط نفسه وأثناء حياته ومن قبل أقرب أصدقائه؛ إذ اتهمه هيردر[1] (1744-1803م) بتبني بعض الأفكار الرشدية، ولاسيما فكرة وحدة العقل، وأن التَّقَدُّم الحقيقي في التاريخ يحدث للنوع الإنساني في مجموعه لا للأفراد.

في هذا الجزء من دراستنا سنحاول توضيح مدى ظهور الأفكار الرشدية في فلسفة كانط، وذلك بتناول نظرية كانط في المعرفة وفلسفته في التاريخ.

1- عدم استيعاب نقد كانط لعلم النفس العقلي لكل الجدل حول النفس في تاريخ الفلسفة، وفي عصر كانط نفسه:

في الجزء الخاص بنقد الميتافيزيقا التقليدية من (نقد العقل الخالص)، وفي القسم الأول منه وهو علم النفس العقلي (Rational Psychology)، ينشغل كانط في نقد المذهب الميتافيزيقي في النفس. هذا القسم هو محل مقارنتنا الآن بينه وبين نظرية العقل الرشدية.


(1) Johann Gottfried Herder.



إن علم النفس العقلي، الذي ينقده كانط، هو ذلك النوع الذي يثبت الهوية والشخصية والجوهرية والخلود للنفس الفردية؛ أي النوع السائد في الاتجاهات الثنائية في النفس والبدن، عند ديكارت ومن قبله أوغسطين والأكويني ومن بعده ليبنتز، وأخيراً موسى مندلسون[1] (1729-1786م) في كتابه (**فيدون**)؛ أي ذلك النوع الذي يثبت خلود النفس الفردية بإثبات انفصالها عن البدن عن طريق إثبات جوهريتها وروحيتها المختلفة عن مادية البدن. أما نظرية ابن رشد وسبينوزا في النفس فمختلفة تماماً؛ لأنها لا تعترف بالثنائية ولا بخلود النفس الفردية؛ لأن النفس لديهما ليست قائمة بذاتها في استقلال عن البدن؛ لأنها في النهاية قوة بدنية أو كمال أول للبدن. لكن هل معنى نقد كانط للنظرية الثنائية في النفس، التي تثبت خلود النفس الفردية، أنه في اتفاق مع النظرية الرشدية السبينوزية؟ لقد قال ابن رشد وسبينوزا: إنّه ليس هناك استقلال للنفس عن البدن، وليس هناك خلود فردي، ويقول كانط: إنّه لا يمكن للفهم البشري البرهنة على النفس باعتبارها جوهراً روحياً مستقلاً عن البدن، فهل معنى هذا أنّ كانط يوافق على نظرية ابن رشد-سبينوزا؟ لا. إنّ كانط يقول باستحالة معرفة النفس من كلّ جهة وبأي طبيعة كانت؛ إنه لا ينفي طبيعة معينة للنفس ليثبت لها طبيعة أخرى، فهو لا ينفي جوهريتها وروحيتها وشخصيتها وخلودها الفردي، ويثبت عدم انفصالها عن البدن وفنائها بعد فناء البدن؛ بل هو ينفي الجانب الأول فقط، ولا يؤكد الجانب الثاني، بدعوى عدم قدرة العقل البشري على الفصل في هذه المسائل «الجدلية»[2]. الملاحظ أنّ النزاع نفسه حول طبيعة النفس كان لا يزال دائراً في عصر كانط.

فهل استوعب الجدل الترانسندنتالي الكانطي في مجال علم النفس العقلي كلّ الجدل الميتافيزيقي الذي كان دائراً في تاريخ الفلسفة حول النفس

(1) Moses Mendelssohn.

(2) Kant, Critique of Pure Reason, A 348-A 351, ff.



والعقل والخلود؟ لا. فالنزاعات الجدلية التي تناولها كانط محدودة للغاية، وهي تنتمي إلى نوع واحد فقط من النزاع الميتافيزيقي، النوع الذي كان من السهل على كانط حله بالتخلي عن الفصل فيه وتوضيح عدم قدرة العقل الخالص على البحث فيه. ومثالاً على جدل ميتافيزيقي/ترانسندنتالي حول النفس، دار نزاع في أواخر العصور الوسطى الأوربية (من القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر) بين من يقولون بفناء النفوس الفردية، أو خلود النفس الكلية من جهة (وهم الرشديون)، والذين يقولون بخلود النفس الفردية (وهم خصومهم من أتباع الكنيسة).

الفريق الأول يضم سيغر البرابانتي الذي رجع عن رأيه بعد تحريم، سنة (1277م)، للفلسفة الرشدية، والعديد من الرشديين اللاتين الذين نُفضِّل أن نطلق عليهم الرشدية المنشقة؛ أي المنشقة عن التيار السائد في فلسفة العصور الوسطى، الذي يقف على رأسه ألبرت الكبير والقديس توما الأكويني. أما الفريق الثاني فهؤلاء أنفسهم. وعندما نقد كانط علم النفس العقلي، وحكم على استدلالاته بأنّها أغاليط (Paralogisms)، لم يكن يتناول هذا العلم في صورة نقائض كما فعل في الكوزمولوجيا العقلية؛ بل وجه نقده إلى نوع واحد فقط من علم النفس العقلي، وهو القائل بجوهرية النفس الفردية، كما يتضح من برهان الجوهرية، وشخصيتها، (ما يثبت أنه يقصد مذهب ألبرت والأكويني وديكارت)، وخلودها، وهو الخلود الفردي، ولا يقول أي كلمة عن الخلود الكلي للنفس الكلية[1]. وهو كذلك لا يتناول النظرية الأرسطية-الرشدية القائلة بأنّ النفس صورة البدن، ومن ثم تفنى بفنائه، وأنّه لا بقاء إلا للنفس الكلية. كل علم النفس العقلي الذي نقده هو ذلك النوع الذي تسيطر عليه النظرة الثنائية للنفس والبدن باعتبارهما جوهرين، أمّا المذهب الآخر، القائل بوحدة النفس والبدن وبالخلود للنفس الكلية، فلا يتناوله كانط. كان

(1) Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961), A 341/B 399-A346/B 404.



يجب على كانط، كي يكون متسقاً وكي يكون كاشفاً عن جدل حقيقي لعلم النفس العقلي، أن يرتّبه في صورة نقائض، هكذا: النفس مستقلة ومتمايزة عن البدن، ويشكلان جوهرين مستقلين (القضية)؛ النفس والبدن شيء واحد وهما ليسا جوهرين بل هما جوهر واحد (نقيض القضية). النفس الفردية تبقى بعد فناء البدن (القضية)؛ النفس الفردية تفنى بفناء البدن ولا بقاء إلا للنفس الكلية (نقيض القضية). لكن هذا ما لم يفعله كانط، وانشغل بنقد علم النفس العقلي الذي يثبت للنفس استقلالاً وجوهرية وشخصية وروحية في مقابل البدن. وعلاوة على ذلك لم يدرك كانط أن القول بِقِدَم العالم مرتبط بالقول بخلود النفس الكلية، وأن الإله ليس منفصلاً ولا مفارقاً للعالم؛ بل هو محايث له، لا داخل العالم ولا خارجه، وهو مذهب ابن رشد وسبينوزا في وحدة الوجود. لكن كانط فصل الحجة الواحدة وقسمها إلى علوم ثلاثة، ونقد كل علم على حدة، ولذلك غابت عنه الوحدة النسقية التي تربط الإله والعالم والنفس في مذهب وحدة الوجود، ومن ثم لم يستوعب نقده هذا المذهب. وهذا هو السبب في أن النزاع حول وحدة الوجود قد نشب بين المفكرين الألمان بعد صدور (**نقد العقل الخالص**) مباشرة[1].

2- هل كان كانط رشدياً في (نقد العقل العملي)؟

قدم ابن رشد دليلاً على خلود النفس في كتاب (**التهافت**)، لكن هذا الدليل جدلي، من أجل المحافظة على الإيمان الديني الذي ينظر إليه المتديّنون على أنّه الدعامة الأساسية والوحيدة للأخلاق والمجتمع، ومن أجل أولئك الذين يعتقدون بأنّ هناك نفعاً عملياً أخلاقياً في هذا الدليل؛ لكنّ ابن رشد كان يعلم جيداً أنّ هذا الدليل جدلي وليس برهانياً. لقد كان ابن رشد حذراً وحريصاً على التخفّي بمهارة فائقة أوهمت الكثيرين من غير

(1) انظر في ذلك: منصور، أشرف، سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا، دار رؤية، القاهرة، 2013م.



المدققين أنّه يقول بخلود النفس بالمعنى الديني. وذلك لأنّ اللجوء إلى دليل على خلود النفس الفردية بناء على اعتبارات عملية أخلاقية يجعل من هذا الدليل جدلياً لا برهانياً، وفيْ هذا كان ابن رشد متفقاً مع العقيدة الدينية ومع القرآن الذي استخدم الأدلة الجدلية نفسها لإثبات خلود النفس الفردية. وبذلك كان كانط قريباً من ابن رشد في (**نقد العقل العملي**)، وابن رشد استبقه، لكنه كان أكثر دقة ومهارة وبرهانية من كانط؛ لأنه حافظ على البرهان من جهة ولم يقيده مثلما فعل كانط، وآمن بقدرة البرهان على الوصول إلى حقيقة النفس، ولم يقيد العقل لإفساح المجال للإيمان كما فعل كانط؛ إذ احتفظ بالعقل كاملاً وبالبرهان كاملاً. من أين إذاً أتى ابن رشد بهذه الجرأة في ظلّ مناخ معادٍ للفلسفة وفي ظلّ محنته، في حين لم يستطع كانط الوصول إلى هذه الجرأة نفسها؟ الاختلاف الشخصي وارد، وهو جرأة ابن رشد ومهادنة كانط، لكن السياق الاجتماعي والسياسي أهم. لقد كان كانط يعيش في ظلّ دولة التزمت بمذهب ديني معيّن، وأعلنت الدفاع عنه وحماية أتباعه من دول أخرى تتبنّى مذاهب أخرى، وعند تبنّي الدولة ديناً معيناً أو مذهباً دينياً معيناً، تتقيد حرية الفكر تلقائياً. ولذلك لم يكن من الممكن لكانط أن يمس العقائد الدينية في دولة تعلن تمسكها بهذه العقائد الدينية. أما ابن رشد، فقد وجد في أمراء الدولة الموحدية دعماً له في البداية وتشجيعاً؛ بل إن الأمير الموحدي طلب منه شرح مؤلفات أرسطو لإزالة ما في عبارتها من غموض، وذلك قبل أن ينقلب عليه الأمير ويأخذ صف الفقهاء والعامة ويجاملهم بنفي ابن رشد. وقد كانت دولة الموحدين هي الأخرى ملتزمة بمذهب دينيّ وهو مذهب ابن تومرت، لكن هذه الدولة نفسها كانت تفسح مجالاً أكثر حرية للنظر الفلسفي من الدولة البروسية في عصر فريدريك وليام خليفة فريدريك الثاني.

كان يمكن لابن رشد أن يمارس درجة عالية من التخفي لم تكن متاحة لكانط؛ لأن الإنتاج الفلسفي لابن رشد كان مقصوراً في فهمه وفي تداوله



على الخاصة، التي تلقت تعليماً برهانياً، وكان ابن رشد يخفي آراءه داخل شروحه على أرسطو؛ في حين لم يستطع كانط ممارسة تلك الدرجة نفسها من التخفي؛ لأنه كان يلعب على المكشوف (أي في المجال العام الذي لم يكن قد ظهر بعد في عصر ابن رشد)، ولأنّ الكتاب في عصر كانط كان متاحاً للجميع، فلم يكن من السهل حصر تداول الكتاب في فئة قليلة متعلمة تعليماً فلسفياً صناعياً. هذا بالإضافة إلى أنّ تمييز ابن رشد الدقيق بين نوعين من الأزلية: الأزلية بمعنى اللافناء والآتية من المشاركة في الأزليات، والتي لا تبقى للفرد بعد فناء بدنه، والأزلية الحقيقية الدائرية الكونية، مع الأزلية التي للعقل الهيولاني والعقل الفعال، لم تكن موجودة في مذهب أرسطو، وتمثّل إضافة من ابن رشد خاصة به، كان ينظر إليها على أنها «ما يقتضيه» مذهب أرسطو. الحل الوسط الذي توصل إليه ابن رشد كان أفضل من التناقض الحاد الذي وضع فيه كانط مسألة خلود النفس، والذي جعله يرفض الفصل في المسألة برمتها في (**نقد العقل الخالص**)، راجعاً عن رأيه في (**نقد العقل العملي**)، ليثبت ما كان قد نفاه في (**نقد العقل الخالص**). ففي (**نقد العقل الخالص**) انتهى إلى أن براهين خلود النفس غير صحيحة، وكذلك براهين فنائها؛ لأنّها جدلية وتوقع العقل في تناقض مع ذاته، وفي (**نقد العقل العملي**) قدم برهاناً عملياً على ما رفض الفصل فيه نفسه، موقعاً قارئه في الحيرة والشك واللاأدرية، مقيماً الحدود على العقل ليفسح المجال للإيمان، تلك الحدود التي رفضها عصر التنوير، ورفضها ابن رشد وسبينوزا من قبل. لقد كان كانط يمثّل ردة على عصر التنوير وتراجعاً عن المبدأ التنويري الأساسي في قدرة العقل المطلقة على الوصول إلى الحقيقة.

3- اتهام هيردر لكانط بالرشدية:

في كتابه الشهير (**أفكار نحو فلسفة في التاريخ الإنساني**)، ذكر هيردر أنّ نظرية كانط في التاريخ والتقدم «رشدية»؛ لأن كانط قد ذهب إلى أنّ الإمكانات والقدرات الثقافية والحضارية التي يحققها الأفراد ما هي إلا



الطريقة التي تحقّق بها البشرية التقدم، وأنّ هذا التَّقَدُّم هو في حقيقته هدف للجنس البشري كله، في حين أن تنمية الأفراد لقدراتهم ما هي إلا الوسيلة التي يحقق بها النوع البشري الرقي المتدرج عبر التاريخ. وقد رأى هيردر أن نظرية كانط هذه «رشدية»؛ لأنها لا تعير شأناً للأفراد، وتضع التَّقَدُّم والارتقاء والسعادة أهدافاً للنوع البشري لا للأفراد، وتنظر إلى الأفراد على أنهم مجرد وسيلة لتحقيق أهداف كلية عامة للنوع البشري. يقول هيردر: «إن فلسفتنا في التاريخ لا يجب عليها أن تسلك في طريق المذهب الرشدي، حيث يمتلك نوع البشر كله عقلاً واحداً؛ وهو عقل في غاية التواضع، موزّع على الأفراد بطريقة متشظية»[1]. يشير هيردر بذلك إلى أنّ فكرة كانط عن امتلاك البشرية كلها (باعتبارها نوعاً) القدرات الثقافية والإمكانات الحضارية والتقدم، ما هو إلا وقوع كانط في نظرية وحدة العقل الرشدية. ويقول عن هذه النظرية: إنّ هذا العقل الواحد لدى البشرية كلها فقير جداً وفي غاية التواضع؛ لأن ما تشترك فيه البشرية من قدرات عقلية هو جزء متواضع للغاية بالمقارنة بالرقي العقلي الذي تحققه الأمم المتقدمة.

سوف نأخذ كلام هيردر السابق على أنه ينطبق بالفعل على كانط، وسوف نقول: إن كانط كان رشدياً في فلسفته في التاريخ، أو، بمعنى أدقّ، كان مطوراً للمذهب الرشدي في وحدة العقل، ومكملاً إياه ناحية تاريخ للبشرية كلّها باعتبار أنّ هناك عقلاً واحداً عبر التاريخ البشري يمرّ بالتطور، وتكون السعادة هدفاً له؛ أي للنوع البشري لا للأفراد، وأنّ السعادة في جوهرها هدف جمعي وليس هدفاً فردياً (فهذا هو بالضبط ما يقوله كانط في مذهبه الأخلاقي). هذه الفلسفة الكانطية في التاريخ البشري، باعتباره تاريخاً لعقل واحد للبشرية كلها يرتقي في تقدم مستمر، هي التي تبناها هيغل في

(1) Johann Gottfried von Herder, Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800), p. 226.



(فينومينولوجيا الروح) وفي فلسفته في التاريخ، مع فارق أساسي هو في صالح ابن رشد في حالة هيغل. هذا الفارق هو أنّ كانط قد نظر إلى الرقي التقدمي للبشرية على أنه مستمر إلى ما لانهاية ولا يتوقف أبداً، في حين وضع هيغل نهاية قصوى لجدل الوعي يصل عنده إلى الغاية النهائية التي هي الروح المطلق؛ وهي مرحلة شبيهة بحالة الاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد، لكن مطبقة على التاريخ الإنساني.

وليست فلسفة كانط في التاريخ هي وحدها المتصفة بالطابع الرشدي؛ بل إنّ نظريته في المعرفة لا تخلو من ملامح رشدية؛ أي ملامح نظرية وحدة العقل الرشدية وتقسيماتها الداخلية. فعندما وضع كانط نظريته في المعرفة، باعتبارها فلسفة في الملكات المعرفية: ملكة الحس، وملكة المخيلة، وملكة الفهم الخالص، وملكة العقل الخالص، كان يقترب من ابن رشد في وصفه لهذه الملكات بأنها ملكات النوع البشري لا ملكات الأفراد، وبأنها ملكات خالصة؛ أي ترانسندنتالية بتعبير كانط؛ أي متجاوزة للوعي الفردي التجريبي وللمراحل التارخية العينية للتطور العقلي للأمم والشعوب. هذا الطابع الكلي المجرد المتجاوز للأفراد وللتاريخ، والذي يسم نظرية كانط في المعرفة، هو الذي لاحظه هامان[1] (1730-1788م)، صديق كانط وأحد أهم نقاده في القرن الثامن عشر[2]. إن نظرية كانط في المعرفة لا تتصف بهذه الخصائص إلا بسبب اتخاذها الملامح الرشدية الواضحة لنظرية العقل. نقد هامان الطابع المجرد لنظرية كانط في العقل؛ ذلك الطابع الذي يجعل شيئاً مجرداً يسمّى العقل كياناً موجوداً بمعزل عن الفرد والخبرة التجريبية والتاريخ والتطورات التاريخية لعقليات الشعوب. ودافع هامان في المقابل عن نظرية أخرى في

(1) Johann Georg Hamann.

(2) Johann Georg Hamann, «Metacritique on the Purism of Reason (1784)», in Writings on Philosophy and Language. Translated by Kenneth Haynes (Cambridge University Press, 2007), pp. 205-218.



العقل تنظر إليه على أنه نسبي ويختلف في معناه وبنائه من شعب إلى آخر. إن نقد هامان لكانط يشي بوضوح بأن محور هذا النقد هو رشدية كانط في نظريته في المعرفة والعقل؛ أي الاعتقاد بوجود عقل واحد للبشرية كلها يتجاوز الأفراد والتاريخ؛ لأن ما يسميه كانط العقل الخالص ما هو إلا عقل البشرية كلها في سعيها الجدلي نحو معرفة الشيء في ذاته.

وعندما ردّ كانط على هيردر، لم ينفِ عن نفسه تهمة الرشدية، ولم يذكر كلمة «الرشدية» الواردة في نقد هيردر مطلقاً[1]، وكلّ ما قاله على سبيل الرد أنه لا ينظر إلى النوع البشري على أنّه مقولة مجردة؛ أي إنّه لا يؤقنم النوع البشري ولا ينظر إليه على أنه كيان واقعي يعلو على الأفراد، ويشكل واقعاً أعلى وأكثر حقيقية من واقعهم، وأنّه ينظر إلى البشرية على أنّها تشكل فردية من نوع خاص؛ أي إنّه لا يستغني عن مقولة الفردية تماماً؛ بل يتمسك بها ويعامل البشرية «كما لو كانت» فرداً اعتبارياً، وهذه الفردية التي للنوع البشري هي «المجموع الكلي لسلسلة من الأجيال تمتد إلى ما لانهاية». لكن هذا الرد نفسه يحتوي على ملمح رشدي واضح؛ إذ هو يعبّر عن أزلية النوع البشري من خلال تعاقب أفراده، وعن فكرة بقاء النوع من خلال هذا التعاقب نفسه. ويستمر كانط في حديثه ذاهباً إلى أنّ الأفراد في هذه السلسلة يسهمون في تقدم النوع طالما كانوا يتركون عالمهم على صورة أفضل مما كانت. وطالما كنّا نفكر في التَّقَدُّم الإنساني، فإنّ قوام هذا التَّقَدُّم وحامله التاريخي هو النوع البشري المتجاوز للأفراد، ولكنّه الذي يضمّهم في الوقت نفسه في وحدة أعلى: «وبكلمات أخرى، إن النوع البشري وحده، لا العضو المنفرد للجنس البشري، هو الذي يستكمل مصيره ويحققه بالكامل»[2]؛

(1) إلا على سبيل الاستشهاد من أجل الرد. ويبدو أن كانط كان مستاءً من وصف هيردر لنظريته في التاريخ بالرشدية؛ إذ علق على هذه الرشدية بأنّها «كانت مثيرة للاستياء دوماً». ص142 من المرجع الآتي.

(2) Kant, «Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of =



بمعنى أن التَّقَدُّم هو هدف للنوع البشري لا للأفراد؛ حيث إنّ غاية الفرد صلاحه الفردي فقط. أمّا المصير فهو شأن الإنسانية. وهكذا دافع كانط عن فلسفته في التاريخ العالمي للإنسانية، وعن اتّهام هيردر له بالرشدية، وهو دفاع نستشفّ منه تأكد الطابع الرشدي لفلسفته.

4- دفاع كانط ضد اتهامه بالرشدية:

عندما لاحظ عدد من تلاميذ كانط، ومنهم هيردر، أن نظريته في المعرفة والأخلاق تحمل ملامح رشدية واضحة، سارع هو إلى نفي ارتباط هذه الملامح بالرشدية، ودافع عن نفسه ضد اتهام هيردر له بالرشدية في فلسفته في التاريخ. لم يتضمّن هذا الدفاع ذكراً صريحاً للاتهام بالرشدية، ولم يتضمّن اسم ابن رشد؛ وكلّ ما ذكره كانط في الدفاع عن نفسه (وضد النقد الموجه له من أن رؤيته للعقل الواحد المشترك لدى كل الجنس البشري والمتجاوز للأفراد رشدية، ورؤيته عن الغاية النهائية للجنس البشري، وأنها غاية نوعية وجمعية للبشر لا للأفراد، ما يعني الرشدية أيضاً) هو تكرار لما ذكره في (**نقد العقل الخالص**) من أن المثال الترانسندنتالي للعقل الخالص ما هو إلا فكرة تنظيمية وليست تأسيسية، وأنها مجرد فكرة وليس لها وجود واقعي في العالم الخارجي؛ ورفض أقنمة وتشييء العقل الخالص (reification) كي يبتعد عن أي ارتباط بين فكرته عن العقل الخالص وفكرة ابن رشد عن العقل الفعال؛ وكرر كذلك ما قاله في أعماله الأخلاقية من أن

= humanity. Parts 1 and 2 (1785)», Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, Anthropology, history and education.Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), pp. 121-142, (at 142).

استفدت في موضوع رشدية كانط في فلسفته في التاريخ من التناول الموسع الذي قدمه ألن وود، الذي أطلق على هذه الرشدية «الرشدية الاجتماعية» (Social Averroism) وكان يقصد بها تجلي نظرية وحدة العقل الرشدية في صورة فلسفة في التاريخ تؤمن بوحدة الجنس البشري وتطوره الجمعي:

Allen W. Wood, Kant's Ethical Thought (Cambridge University Press, 1999), pp. 232-233.



نموذج الجنس البشري، باعتباره غاية نهائية لذاته وغاية جمعية لا فردية، هو مجرد مسلمة أخلاقية توجه الفعل الفردي، وأن مملكة الغايات، التي يقصدها والتي يقول عنها إنها لا تتحقق إلا لمجموع الجنس البشري، لا تعني أبداً خلوداً جمعياً يتجاوز الأفراد، وأن فكرة مملكة الغايات هذه ليست سوى مثال يقود الفعل العملي. لقد لجأ كانط إلى استراتيجيته المعتادة في تفعيل نظرية الحقيقة المزدوجة؛ فقد وصف كل الملامح الرشدية والسبينوزية في فلسفته بأنها مجرد أفكار تنظيمية (Regulative Ideas) للمعرفة والأخلاق، وسحب منها أيّ دور تأسيسي (Constitutive principles). وبدلاً من الصيغة التقليدية لنظرية الحقيقة المزدوجة، التي حاربتها الكنيسة كثيراً حتى العصر الحديث، أعاد كانط صياغة هذه النظرية كي يصير منطوقها هو: كل الأفكار حول قِدَم العالم والحتمية الطبيعية الشاملة والنموذج الأعلى للعقل البشري وللتقدم الإنساني مجرد أفكار تنظيمية للمعرفة وللعقل العملي، لكنّها ليست إنشائية، بمعنى أننا لا نعرف ما إذا كان العالم قديماً أم لا، ولا نعرف ما إذا كانت النفس خالدة أم لا، ولا نعرف طبيعة هذا الخلود. ومعنى هذا أن كانط يقول: إن ما هو حق كفكرة تنظيمية يمكن ألا يكون كذلك كفكرة تأسيسية، وأن كل ما هو صحيح معرفياً بالنسبة إلى الفهم البشري يمكن ألا يكون صحيحاً في ذاته. وهذه إعادة إنتاج لنظرية الحقيقة المزدوجة، التي كشف كانط عن نية مضمرة لإعادة إنتاجها في الصفحات الأولى من (**نقد العقل الخالص**) عندما أعلن أنه اضطر إلى تقييد المعرفة لإفساح المجال للإيمان، وكأنّ الإيمان لا يأخذ فرصته إلا بتقييد العقل.

يذهب ميرلان إلى أنّه من المعروف جيداً أن هيردر قد اتهم كانط بالرشدية في نزاعه معه، الذي سبَّبه العرض الذي كتبه كانط لكتاب هيردر (**الأفكار**)، والذي وجهه هيردر لكتاب كانط (**فكرة التاريخ العالمي**). وقد ألقى هيردر اتهامه هذا بذهابه إلى أنّ كانط يميز بين كمال النوع البشري وكمال الفرد، ويتحدث عن مصير (تعليم) للنوع البشري لا يتوافق مع مصير



(تعليم) الفرد. وهذا كما يقول هيردر يصل إلى تعبير كانط عن الفكرة الرشدية القائلة: إن النوع البشري يمتلك نفساً واحدة. وقد كان اعتراضُ هيردر على كانط صحيحاً، على الرغم من أن هيردر نفسه لم يكن يحق له تقديم هذا الاتهام؛ لأنه هو نفسه، باعتباره مؤرخاً، قد عامل الجنس البشري بكليته على أنه موضوع التاريخ والتطور التاريخي. وعلاوة على ذلك، يبدو أن كانط لم يغضب من هذا الاتهام، بل دافع عن موقفه بذهابه إلى أنه ليس هناك أي تناقض في القول إنّ الجنس البشري يمكنه أن يتحصل على الكمال باعتباره كلاً بصرف النظر عن أفراده. «ذلك لأن الجنس البشري يعني، بحسب كانط، السلسلة اللامتناهية من الأجيال المتعاقبة المكونة من أفراد، بمعنى أن مسيرة الجنس البشري في التاريخ تتم عبر أفراد متعاقبين»[1].

لكن قصد اعتراض هيردر على كانط أنه إذا كان الجنس البشري هو الذي يتقدم نحو الكمال، وهو الذي يحقق في مجموعه درجة الكمال المناسبة له في كل عصر، فإنّ هذا لن يهم الأفراد في شيء، ومن ثم كمالُ الجنس البشري لن يكون أبداً هدفَ وغاية أفراده، وسوف يتعاملون معه في سلبية مطلقة. لكن كانط في مؤلفات لاحقة عاد ليرد على هيردر بذهابه إلى أن هيردر نفسه قد عبر عن هذه الفكرة نفسها عندما ذهب إلى أن الفرد الذي لم يحقق نجاحاً في حياته يمكنه أن يواسي نفسه من منطلق أنه أسهم ولو بجزء بسيط في رقي الجنس البشري. هذا علاوة على أن هيردر قد تمسك بالنظرية القائلة: إن كل الأفراد يشاركون في روح واحدة وعقل واحد، وإن كانت هذه الروح ليست هي روح الإنسانية كلها بل روح العصر أو روح الأمة. وقد كان معروفاً عن هيردر نزعته القومية الممجدة للقومية الألمانية؛ إذ نظر إلى كل الألمان على أنهم يشكلون روحاً قومية واحدة وعقلاً واحداً وعبقرية

(1) Merlan, Philip, Monophychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), pp. 114-115.



واحدة. هيردر، إذاً، لم يكن يرفض بالكامل فكرة وحدة العقل الرشدية التي اتهم كانط من أجلها، بل كان يتمسك بها، وظهرت لديه لا في صورة وحدة الجنس البشري وكماله الجمعي، بل في صورة وحدة الأمة عن طريق روحها القومية أو عقلها الجمعي. في حين أن كانط كان أقرب إلى الرشدية بسبب أهدافه الكوزموبوليتانية البعيدة عن فكرة روح الشعب لدى هيردر الممجدة للقومية الألمانية. كانت فكرة وحدة الجنس البشري العقلية قد ظهرت لدى كانط في المرحلة قبل النقدية في كتابه (**أحلام راءٍ**) (1766م)، حيث تساءل كانط عن السبب الذي يجعلنا ندفع الآخرين، الذين لا يشاركوننا في الرأي والمعرفة، إلى التوافق معنا، ويقول: إنه ربما كنا نشعر بأن أحكامنا تعتمد على العقل الإنساني الكلي (Allgemeiner menschlicher Verstand/ Universal Human Intellegence)[1]. ويبدو أن هيردر لم يكن يعترض على فكرة اشتراك الجنس البشري في عقل واحد في حدّ ذاتها، التي ظهرت عند كانط بوضوح، وأنّ اعتراضه كان على المواجهة التي أقامها كانط بين رقي الجنس البشري ورقي الفرد. كما يبدو أن هيردر كان يؤيد اشتراك الجنس البشري في عقل واحد على المستوى المعرفي، من منطلق الفكرة الكانطية عن عقل نظري واحد لكل البشر ذات الأصول الرشدية، لكنه كان يدافع عن تعدد العقول القومية، فلكل أمة روحها القومية وعقلها الجمعي الخاص بها، الذي يؤدي، بحسب هيردر، إلى اختلاف كل أمة عن الأخرى في نظمها السياسية وفي إنتاجها الفني والأدبي وإسهامها الحضاري بوجه عام. ففي مواجهة فكرة عقل نظري كلي واحد للجنس البشري كله، الواضحة للغاية عند كانط، أتى هيردر بفكرة تعددية العقول العملية الكلية، وكانت هذه الفكرة هي أساس فكرة هيغل عن روح الشعب. وما كان على هيغل، كي

(1) Kant, «Dreams of a Spirit Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics», in Theoretical Philosophy 1755-1770. Translated and edited by David Walford and Ralph Meerbote (Cambridge University Press, 1992), pp, 324 ff; cited in Merlan 118.



يضع الأمة الألمانية في مكان الصدارة بين الأمم الأوربية، سوى أن يقيم تراتباً في هذا التعدد للأرواح القومية المتعددة عند هيردر، كي يجعل من الروح القومية للأمة الجرمانية الروح الوحيدة التي وصلت إلى قمة الكمال ونهاية التطور التاريخي في استعلاء على الأمم الأخرى. والملاحظ أن تعبير الأمة الجرمانية عند هيغل لا يقتصر على الألمان وحدهم؛ بل يشتمل على كل شعوب غرب أوربا؛ أي الشعوب الآرية. وهكذا تطورت الفكرة الرشدية في وحدة العقل إلى اتجاهات قومية وإلى نزعات عنصرية في تطورات لاحقة.

5- رشدية كانط في نظريته في المعرفة:

يُعدّ فيليب روزمان من الباحثين الذين تناولوا مسألة رشدية كانط في نظريته في المعرفة بتوسع وتفصيل؛ إذ قام بمقارنات مستفيضة بين نصوص ابن رشد ونصوص كانط للعثور على طابع «رشدي» في فلسفة كانط في المعرفة، وقد وجد هذا الطابع بقوة[1].

وجد روزمان تماثلات عميقة بين نظرية المعرفة الكانطية ونظرية العقل الرشدية؛ فقد ذهب إلى أن الوعي الذاتي الترانسندنتالي عند كانط، وهو الوعي المعرفي الذي يعبر عنه مصطلح «الأنا أفكر»، يجب أن يصاحب كل العمليات المعرفية التي يقوم بها الفهم الإنساني. فكي تكون هناك معرفة بالعالم، يجب أن تكون في الوعي قدرة على جمع التمثلات معاً في وحدة وفق مبدأ تركيبي، هذه الوحدة هي التي تقام على أساس المقولات القبلية للفهم الخالص. فعن طريق المقولات يتم تنظيم كثرة التمثلات الحسية في صورة علاقات ضرورية مثل علاقات الكل والأجزاء، والسبب والنتيجة، والتفاعل المتبادل، والضروري والعارض. هذا الدور الذي يقوم به الوعي الذاتي الترانسندنتالي لملكة الفهم الخالص هو دور فاعل ومنتج للمعرفة،

---

(1) Philipp Rosemann, «Wandering in the Path of the Averroean System»: Is Kant's Doctrine of the Bewusstsein überhaupt Averroistic? American Catholic Philosophical Quarterly, vol. lxiii, no. 1, 1999, pp. 185-230.



وهو دور يناظر الوظيفة التي ألحقها ابن رشد بالعقل الفعال[1]. ملكة الفهم الخالص الكانطية، إذاً، هي المعادل التام للعقل الفعال الرشدي. يقول كانط عن هذا الوعي الترانسندنتالي إنه يجب أن يصاحب كل التمثلات، لكنه لا يصاحبها دائماً بل يصاحبها كلما اتخذ الفهم وظيفة فاعلة في إنتاج المعرفة، وهذا الحضور المتقطع غير الدائم يطابق تماماً ما يقوله ابن رشد عن دور العقل الفعال في المعرفة الإنسانية؛ إذ إنّه عند ابن رشد أحياناً يقوم بوظيفته وأحياناً لا يقوم بها. فالإنسان لا ينشغل دائماً بتعقل المعقولات المجردة. أما وجود هذا الوعي الذاتي الترانسندنتالي فيقول عنه كانط إنه يكمن في أعماق النفس البشرية لكننا لا نعرف مصدره. الحقيقة أن كانط وحده هو الذي لا يعرف مصدره، أما ابن رشد فقد كان يعرف هذا المصدر جيداً، إنه العقل الفعال الكوني المفارق والفاعل في الطبيعة. لكن لم يكن لكانط أن يتوصل إلى هذه النتيجة الأنطوميتافيزيقية الأرسطية الرشدية، بسبب إقامته الحظرَ على الميتافيزيقا التقليدية وسعيها نحو معرفة الأشياء في ذاتها.

ويتساءل روزمان: يتصف العقل الفعال الرشدي بالجمعية، وتختفي منه أي فردية، فهل يتصف الوعي الذاتي الترانسندنتالي عند كانط بهذه الصفة نفسها؟ يجيب روزمان بالإيجاب، وذلك من خلال تناوله فكرة كانط عن «الوعي عامةً» (Bewusstsein überhaupt)[2]. إنّ عمومية ذلك الوعي عند كانط هي جمعيته وتجاوزه للوعي التجريبي للأفراد، وبذلك يكون مماثلاً لانتفاء الفردية عن العقل الفعال الرشدي واتصافه بالوحدة والكلية والجمعية؛ ذلك لأن الذي يقوم بالربط والتوحيد بين التمثلات في أحكام هو هذا «الوعي عامةً»، الوعي العام الذي تنتفي فيه الفردية[3]. ويستعين روزمان بجورج زيمل ومحاضراته في نظرية المعرفة عند كانط، إذ يقول: «إن الأنا التي تقيم العالم

(1) Ibid, pp. 222-224.

(2) Ibid, p. 224 ff.

(3) Kant, Critique of Pure Reason, B143.



معاً [أي التي تدرك العالم باعتباره كلاً موحداً]، والتي تخلقه [موضوعاً للمعرفة]، باعتباره وجوداً موضوعياً، ليست بأي حال هي الأنا الشخصي»[1].

وما يسميه كانط الوحدة الترانسندنتالية للوعي الذاتي (Transcendental Unity of Self-Consciousness)، القائمة بدور نقل الأحكام الحسية إلى أحكام كلية عامة، ليس إلا تعبيراً عن وحدة العقل الفعال المفارق للأفراد عند ابن رشد. صحيح أن كانط يتحدث في هذه الفكرة عن وعي ذاتي، إلا أنه ليس وعي الذات الفردية؛ بل هو وعي الذات المعرفية؛ إنها أيّ ذات وكل ذات تنشغل في تعقل العالم؛ وما يصفه كانط بأنه وحدة ترانسندنتالية لهذا الوعي ما هو إلا الطابع المفارق بالتعبير الرشدي، أو الترانسندنتالي بالتعبير الكانطي، عن هذه القوة المعرفية الخالقة للمعرفة والمنتجة في ذاتها وبذاتها للعالم الموضوعي باعتباره عالماً معقولاً.

وفي الصفحات الأخيرة من دراسته يقيم روزمان مطابقة تامة بين «الوعي عامةً» عند كانط والعقل الفعال عند ابن رشد. يقول روزمان: «هل مذهب كانط في الوعي عامةً رشدي؟»، ويجيب بالإيجاب. «وفقاً لكانط، كما وفقاً لابن رشد، إن الموضوع واحد ومتعدد معاً. إنه متعدد طالما ظهر لأعضائنا الإدراكية وكان هدفاً لحواسنا الفردية. لكن عندما يكون هدفاً لملكتنا العاقلة (أي للمخيلة المنتجة بمقولاتها في الحالة الأولى، وإنارة العقل الفعال وقضاياه الطبيعية في الحالة الثانية)، فإن الموضوع يُعد واحداً بالعدد لكل البشر...»[2]. ثم يذهب روزمان إلى أن وظيفة الوعي الذاتي الترانسندنتالي في التوحيد بين التمثلات والأحكام هي واحدة لدى كل البشر. صحيح أن هذه الوظيفة منطقية وحسب، إلا أنها تقترب -لا شك- من الوحدة العددية للعقل الفعال عند كل البشر لدى ابن رشد. ومثلما حصر كانط هذه الوظيفة

---

(1) Philipp Rosemann, «Wandering in the Path of the Averroean System», p. 226.

(2) Ibid, p. 226.



للوعي الذاتي الترانسندنتالي في مجرد وظيفة منطقية في الربط بين التمثلات والتصورات القبلية، رفض إلحاق أي واقع أنطولوجي بهذا الوعي، ورفض اعتباره كياناً واقعياً حقيقياً موجوداً كمفارق للأفراد ووعيهم التجريبي. وكل ما قاله كانط عن الوحدة الترانسندنتالية للوعي الذاتي المعرفي، في (**مقدمة لكل ميتافيزيقا ممكنة**)، أنّ هذه الوحدة موجودة فقط، وهي تظهر باعتبارها شيئاً في ذاته، وباعتبارها القبلي المنطقي لكل معرفة. يقول كانط: «في التركيب الترانسندنتالي لكثرة التمثلات عامة، وبالتالي في الوحدة التركيبية الأصلية للإبصار (Apperception)، فإنني أعي بذاتي، لا كما أظهر لنفسي [فردياً تجريبياً]، ولا كما أنا في ذاتي [باعتباري ذاتاً]؛ بل فقط باعتباري أوجد»[1]. رفض كانط في النهاية تعريف هذا الأنا الذي يفكر، هذا الذي هو المصدر الأصلي والقبلي لكل معرفة ولكل العمليات المعرفية التركيبية، ويظهر هذا في قوله: «من خلال هذا الأنا أو الهو أو الهذا الذي يفكر، لا يتمثل أي شيء منه إلا ذاتاً ترانسندنتالية للأفكار تساوي (س)»[2]. يظهر في هذا النص تردد كانط المقصود في تعريفه وتحديده لطبيعة هذا الأنا الذي يفكر، هذه الذات المنتجة للمعرفة، الذات الفاعلة، العقل الفعال الرشدي، وقال في هذا الأنا إنه «أنا أو هو أو هذا» الذي يفكر والذي يساوي «س»؛ أي يساوي شيئاً ما غير معروف ولا يهمه معرفته. لقد جعل كانط الأنا أفكر مقولة فارغة من دون مضمون ومن دون هوية خاصة بها، ورفض تحديد طبيعتها؛ لأنه لو كان قد حاول ذلك لظهر أمامه العقل الفعال الرشدي، الذي هو النشاط المعرفي الكلي المنتج للمعرفة والمتجاوز للأفراد ولوعيهم التجريبي. ويقول روزمان عن هذا الأنا أفكر الذي رفض كانط تعريفه وتحديد هويته: «أليس هذا هو العقل الفعال الرشدي، المبدأ المتجاوز للأشخاص (transpersonal) الكامن في أعماق عقلنا؟ إن بعض عبارات

(1) Kant, Critique of Pure Reason, B 157.

(2) Ibid, A 346/B 404.



كانط تدفعنا للإقرار بذلك»[1]، ويستعين في ذلك بعبارة كانط: «ذلك الموجود الذي يفكر من خلالنا»[2]؛ وهو يفكر من خلالنا لأننا لسنا الذين نفكر كأفراد؛ بل إننا نفكر بعقل كلي يفكر «من خلالنا» كما قال كانط في عبارات تكشف الخلفية الرشدية لنظريته في المعرفة. فالأفكار الكلية المجردة ليست أفكارنا الخاصة، ليست من صنعنا؛ بل هي أفكار عامة كلية، توجد فينا ويتفكر فيها العقل الذي فينا من خلالها. فوفق تفسير روزمان لهذه العبارة، إن هذا الموجود الذي يفكر من خلالنا ليس هو الأنا الفرد، الأنا التجريبي؛ بل هو موجود لاشخصي، ذلك الذي يطلق عليه كانط في عبارة أخرى «النفس»[3]. هذا الموجود اللاشخصي الذي يفكر ليس سوى العقل الفعال الرشدي الذي قال عنه ابن رشد إنه صورة لنا. وفي النهاية يرفض كانط مشروعية البحث في طبيعة هذه النفس المفكرة: «إن النتيجة»، التي توصل إليها كانط في نقده لعلم النفس العقلي، «هي أنه ليس هناك سبيل أياً كان لمعرفة أي شيء عن بنية [طبيعة] النفس، طالما تعلق [هذا البحث] بإمكانية وجودها المفارق»[4]. اعترف كانط هنا بأن وجود هذه النفس المفكرة مفارق، ويتفق هذا مع وصفه لملكة الفهم الخالص بأنها «ترانسندنتالية»، والترانسندنتالي عنده هو المفارق للأفراد ووعيهم التجريبي. ويطلق روزمان على موقف كانط هذا الموقف اللاأدري (agnostic)، تماماً مثلما حكمنا عليه في كتابنا عن سبينوزا[5].



---

(1) Rosemann, op.cit. p. 228.

(2) Ibid, A 401.

(3) Ibid, A 402.

(4) Ibid, B 420.

(5) انظر: منصور، أشرف، سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا، (الفصلان الأخيران).





V

نظرية سبينوزا
في أزلية العقل وأصولها الرشدية

مقدمة:

كانت فلسفة ابن رشد محوراً للنقاشات الفلسفية والصراعات المذهبية في أوربا منذ أوائل القرن الثالث عشر حتى أواخر عصر النهضة، وتمحورت هذه النقاشات والصراعات حول نظريته في العقل والنفس بين الفناء والخلود. وفي مقابل هذا الحضور الرشدي في تلك الفترة، نرى الفكر الأوربي الحديث وقد حول انتباهه عن الأرسطية وطور إشكالياته وقضاياه الخاصة، التي أدت إلى ظهور الاتجاهات الفلسفية الحديثة من تجريبية وعقلية ومثالية؛ وهذا ما أدى إلى اختفاء نسبي وغياب جزئي للإشكاليات الرشدية، وعلى رأسها إشكاليات نظريته في العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لكن تحت هذا الاختفاء الجزئي والغياب، الذي ربما كان مقصوداً تحت تأثير تحريمات الكنيسة لفلسفة ابن رشد طول العصور الوسطى وعصر النهضة، يكمن حضور قوي للأفكار والإشكاليات الرشدية، لا بأسمائها ولا مصحوبة باسم صاحبها؛ بل بأسماء أخرى أبرزها اسم سبينوزا. وبذلك كانت السبينوزية هي الاسم الدال على الأفكار التي كانت معروفة بالرشدية في



العصور السابقة. وبالتوازي مع الحضور الرشدي الصريح في العصور الوسطى المتأخرة وعصر النهضة، نجد أنّ السبينوزية قد احتلّت في القرنين السابع عشر والثامن عشر المكان نفسه الذي احتلته الرشدية في القرون السابقة. ولا يتضح احتلال السبينوزية مكان الرشدية السابق نفسه بوضوح ناصع إلا في نظرية سبينوزا في العقل والأزلية، وهو ما سنركز عليه في هذه الدراسة.

تنطلق هذه الدراسة من نتيجة توصلت إليها بعد الكثير من البحث والتحليل والمقارنات المستفيضة، تنصّ على أن سبينوزا أقرب الفلاسفة المحدثين إلى ابن رشد، وخاصة في نظريته في أزلية العقل التي سوف يثبت هذا البحث أن أصولها رشدية. والسبب في ذلك أن سبينوزا كان يقف على تراث فلسفي طويل سيطرت عليه الرشدية، وكان سبينوزا يمثل الحلقة الأخيرة منه. وتنوعت هذه الرشدية بين الرشدية اللاتينية والرشدية اليهودية ورشدية عصر النهضة. وما جمع كل هذه الرشديات هو تبنيها نظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية، ووحدة العقل لدى كل البشر، وخلود أو أزلية النفس الكلية أو القوة العاقلة بتعبير ابن رشد. وذلك في مقابل تراث فلسفي آخر سيطرت عليه الأفلاطونية، التي كانت تفصل وتميز بين النفس والبدن وتنظر إليهما على أنهما جوهران مختلفان كلية، ويمثله القديس أوغسطين ولاهوت العصور الوسطى وديكارت. وقد أصر هذا الاتجاه الأخير على أن النفس الفردية خالدة نظراً لأنها روحية وآتية من مصدر مفارق. وفي المقابل يتبنى سبينوزا الأفكار نفسها التي ظهرت في التراث الأرسطي-الرشدي بامتداداته اللاتينية واليهودية، الذي يقول بعدم التمايز بين النفس والبدن وبالاتحاد الأصلي بينهما، ما يعني فناء النفس مع بدنها، لكن مع بقاء القوة العاقلة من النفس بقاءً كلياً، وهو المعروف عند ابن رشد بالخلود بالنوع الكلي. ومهمتي في هذه الدراسة هي البحث عن الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في فناء النفوس الفردية وخلود القوة العاقلة خلوداً كلياً.



أولاً- فناء النفس والعقل الفردي عند سبينوزا:

1- موقف سبينوزا المبكر من خلود النفس:

عندما كان سبينوزا في الثالثة والعشرين من عمره، وقبل أن يكتب أي شيء، كان يعتنق نظرية فناء النفوس الفردية، وينكر خلود النفس بالمعنى الديني. وكان هذا الإنكار من بين أسباب حرمانه وطرده من الجماعة اليهودية في أمستردام[1] سنة (1656م). وقد وصلت هذه الأفكار إلى سبينوزا من مصادر متعددة أغلبها من اليهود الإيبيريين المهاجرين إلى هولندا في النصف الأول من القرن السابع عشر، ولاسيما أوريل دا كوستا (1585-1640م)[2]، وصديقه خوان دي برادو (1615-1670م)[3]، اللذين كشفا في أفكارهما عن عناصر رشدية واضحة، وعُرفا في الدراسات الحديثة على أنهما يعتنقان مذهب التأليه الطبيعي (Deism)، ذي الأصول الرشدية[4].

عُرفت واقعة حرمان سبينوزا من مصدرين، أولهما راهب إسباني يدعى سولانو، وقد قابل سبينوزا بعد واقعة الحرمان بسنتين (1658م)، وثانيهما هو جان ماكسيميليان لوكاس (1636-1697م)، وهو بروتستانتي فرنسي لاجئ في هولندا، وصاحب أقدم سيرة لسبينوزا، الذي كان يعرفه شخصياً[5]. وسوف نركز على شهادة سولانو لأنها كانت أقرب إلى الأحداث.

---

(1) Kasher, Assa, Shlomo Biderman, «Why Was Spinoza Excommunicated?», in D.S. Katz and Jonathan Israel, Sceptics, Millenaries, and Jews.(Leiden: Brill, 1990), pp. 111-114.

(2) Uriel da Costa.

(3) Juan de Prado.

(4) Israel S. Revah, «Du marranisme au judaisme et au deisme: Uriel da Costa et sa famille», Annuaire du College de France (1972-1973), pp. 650-53, cited in Yovel, Yirmiyahu, Spinoza and other Heretics. Vol. 1: The Marrano of Reason. (New Jersey: Princeton University Press, 1989), pp. 44-45.

(5) Nadler, Steven, Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind (Oxford: Clarendon Press, 2001), pp. 12-13.



في هذه الفترة من القرن السابع عشر، كانت محاكم التفتيش لا تزال قائمة في إسبانيا، ونظراً لأنّ هذه المحاكم كانت مهتمّة بوضع اليهود المتحوّلين إلى المسيحية سواء داخل الأراضي الإسبانية أم خارجها، فقد كانت حريصة على معرفة الأوضاع الجديدة لهؤلاء المتحولين، ولاسيما الذين هاجروا منهم إلى أوربا الغربية ولاسيما هولندا؛ ذلك لأنّ هولندا كانت تابعة للتاج الإسباني لفترة طويلة حتى ثارت عليه، وحصلت على استقلالها في الربع الأخير من القرن السادس عشر. كانت محكمة التفتيش الإسبانية تعلم جيداً أنّ المتحولين الجدد إلى المسيحية من اليهود (الذين يُطلق عليهم (Conversos)) لم يعتنقوا المسيحية إلا خوفاً من الملاحقة والاضطهاد. وعندما هاجر هؤلاء إلى هولندا، كانت محكمة التفتيش على علم برجوعهم مرة أخرى إلى اليهودية. فكانت حريصة على جمع معلومات من أي شخص إسباني تعامل مع هولندا أو وُجد فيها لأي فترة عن هؤلاء المسيحيين الذين عادوا إلى اليهودية. وقد كانت هولندا مليئة بهؤلاء، ومنهم أسرة سبينوزا نفسه. فأبوه وأمه كانا ينتميان إلى فئة المارانو[1]، تلك الفئة التي تركت اليهودية، وأعلنت اعتناق المسيحية على سبيل التقية في إسبانيا والبرتغال، ثم عادت إلى اليهودية مرة أخرى في أوربا الغربية.

وتقول الوثائق التاريخية لمحكمة التفتيش الإسبانية: إنّ راهباً إسبانياً يدعى توماس سولانو (Thomas Solano Y Robles) قام بزيارة إلى أمستردام سنة (1658م)، وقابل سبينوزا وخوان دي برادو ودار بينه وبينهما حديث. وعند عودته إلى مدريد سنة (1659م) كانت محكمة التفتيش هناك راغبة في معرفة الآراء التي يعتنقها المارانو الإيبيريون. وفي شهادة سولانو أمام محكمة التفتيش ذكر أنه قابل سبينوزا ودي برادو وسألهما عن سبب طردهما من الجماعة اليهودية. وذكرا له، بحسب كلامه هو، أنهما كانا يتبعان شريعة

(1) Yovel, Yirmiyahu, Spinoza and other Heretics: Vol. I, pp. 15 ff, 40 ff.

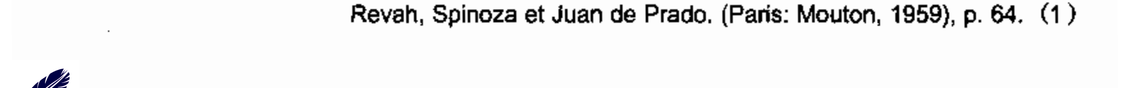


موسى في البداية ويقومان بكل الالتزامات الدينية اليهودية، لكنهما غيرا رأيهما بعد ذلك. لم يقولا له أسباب هذا التغيير، ولا الكتب التي قرأاها، والتي أدت بهما إلى هذا التغيير؛ بل ذكرا له مجرد آرائهما الجديدة في الألوهية والنفس والشريعة. وبحسب سولانو، كانا يقولان: إنّ الشريعة ليست صحيحة، وكانا يعنيان بذلك أنّها ليست من عند الله لما تحتوي عليه من تناقضات، وأنّ النفس ليست خالدة، وأنّ الله لا يوجد إلا بالمعنى الفلسفي.

ذكر سولانو من بين أسباب طرد سبينوزا وبرادو من الجماعة اليهودية قولهما: «إن النفس تموت مع البدن». وفي وصف ريفا لهذا اللقاء، يقول: «كان [سولانو] يعرف الدكتور برادو، ويعرف أنّه درس في جامعة ألكالا دي هيناريس»؛ أي قلعة هيناريس، وقد كانت هذه الجامعة أحد مراكز التيار الرشدي الأكاديمي السري في أسبانيا. «كما ذكر سولانو أنّ الاسم الأول لبرادو هو خوان، لكنه لم يعرف اسمه اليهودي. وتعرف سولانو معه على شخص يدعى دي إسبينوزا (De Espinoza) (وهو الاسم الأصلي لسبينوزا قبل أن يغيره)، ودرس في جامعة لايدن وكان فيلسوفاً جيداً... وذكرا له أن الشريعة ليست صحيحة، وأنّ النفوس تموت مع موت أبدانها، وأنه ليس هناك إله إلا بالمعنى الفلسفي، وأنّ هذا كان سبب طردهما من الجماعة اليهودية...»[1]. وقد كان سبينوزا يقول عن النفس إنها قوة بدنية، وإنّه كلما ذكر الكتاب المقدس كلمة النفس أو الروح كان يقصد بها هذه القوة البدنية، وإنّ الكتاب المقدس لم يكن يعرف فكرة النفس المنفصلة عن البدن، التي تشكل جوهراً قائماً بذاته ويخلد بعد موت البدن.

كان سبينوزا، إذاً، يعتنق فكرة فناء النفس مع البدن منذ شبابه، وكانت هذه الفكرة من بين أهمّ أسباب قرار الحرمان الذي صدر في حقّه من الجماعة اليهودية في أمستردام. من أين جاء سبينوزا بهذه الفكرة؟ من مصادر

(1) Revah, Spinoza et Juan de Prado. (Paris: Mouton, 1959), p. 64.



متعدّدة، أهمّها اليهود الذين هاجروا من إسبانيا والبرتغال بعد محاكم التفتيش، والذين تأثروا بتراث فلسفي طويل سيطرت عليه الرشدية. لقد كانت الرشدية اليهودية، إذاً، هي المصدر الأول والمباشر لقول سبينوزا بفناء النفس مع البدن.

لكن يجب أن تكون لنا وقفة مطولة مع شهادة سولانو؛ لأنها مليئة بالدلالات التي لم يكتشفها معظم من حللوها[1]. وسوف أستخرج دلالات شهادة سولانو في صورة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ما الذي يجعل راهباً إسبانياً كاثوليكياً يذهب إلى هولندا ليناقش يهوداً من المارانو السابقين الذين طردتهم الجماعة اليهودية؟ إنني أعتقد أنّ الراهب سولانو هذا كان جاسوساً لمحكمة التفتيش الإسبانية، مهمته كانت التعرّف إلى سبب حرمان سبينوزا وصديقه. وكي لا يظهر سولانو عند عودته إلى مدريد على أنّه كان جاسوساً من الأصل، ذهب بنفسه طواعية إلى المحكمة كي يدلي بشهادته على سبيل تبرئة نفسه من الوجود في أراضٍ معادية. لكنّ الدليل على أنّ رحلته إلى هولندا كانت بتكليف من محكمة التفتيش أنه ذهب إلى هناك سنة (1658م)؛ أي بعد سنتين من حرمان سبينوزا؛ أي بعد وقوع الواقعة ذاتها، ومن ثم مهمّته كانت استقصائية معلوماتية بالدرجة الأولى.

الملاحظة الثانية: أن سولانو كان مهتماً في سؤاله لبرادو وسبينوزا بالجامعات التي تعلموا فيها، وذكر أن برادو تعلم في جامعة قلعة هيناريس، وأن سبينوزا تعلم في جامعة لايدن. والسؤال عن الجامعة هو بهدف معرفة

---

(1) ومنهم على سبيل المثال، ريفا (Israël Salvator Révah) الذي أوردها في كتابه المذكور عن سبينوزا ودي برادو، بالإضافة إلى الأعمال الآتية:

Nadler, Steven, Spinoza's Heresy, op.cit., pp. 155-156; Yovel, Yirmiyahu, Spinoza and other Heretics, Vol. 1: The Marrano of Reason. (New Jersey: Princeton University Press, 1989), pp. 74-76.



أي الجامعات التي كان الفكر الفلسفي الراديكالي منتشراً فيها، وهو هدف يهم محكمة التفتيش في الأساس. وذِكْر سولانو أن برادو تعلم في جامعة قلعة هيناريس يهم محكمة تفتيش إسبانيا للغاية؛ لأنها بذلك ستعرف أن هذه الجامعة ذات تعليم متحرر دينياً، ما يدفعها نحو مراقبتها جيداً. والملاحظ أيضاً أن جامعات إسبانيا كان فيها تيار رشدي سري منتشر في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر. وربما تعرف برادو إلى الأفكار الرشدية هناك ثم نقلها إلى سبينوزا.

الملاحظة الثالثة: أن برادو وسبينوزا في شهادتيهما لم يذكرا لسولانو اسم أي شخص آخر يعتنق الأفكار نفسها، أو مفكرٍ تأثّرا به. وهذا في اعتقادي كان بهدف حماية آخرين من الاضطهاد وعدم جرهم للمشاكل التي كان برادو وسبينوزا قد تعرّضا لها. هذا بالإضافة إلى سكوتهما المطبق عن ذكر أوريل دا كوستا، المفكر الإسباني الذي أقام في هولندا وألّف كتاب (فحص التراث الفريسي)، وأنكر فيه خلود النفس، وتعرض للحرمان أيضاً وللتعذيب، ثمّ تاب عن أفكاره على سبيل التقية، ثم رجع إليها مرة أخرى، وأخيراً انتحر سنة (1640م)، وإن كنت أشك في انتحاره وأُرجِّح أنه قُتِل[1]. وقد تلقى دا كوستا تعليمه في جامعات إسبانيا أيضاً، وربما انتقلت إليه الأفكار الرشدية من التيار الرشدي الأكاديمي السري هناك. ويظهر التأثير الحاسم لدا كوستا على سبينوزا من أن نص شهادة سبينوزا يذكر أنّه إذا فحصنا نصوص الكتاب المقدس فلن نجد أي وصف للنفس على أنها روحية، ولن نجد أيّ دليل على بقائها بعد الموت. وكانت الاستعانة بالكتاب المقدس لنقد نظرية خلود النفس هي استراتيجية دا كوستا نفسها في كتابه الشهير؛ وهي استراتيجية تأويلية رشدية سبق أن ظهرت لدى الرشدية

(1) نظراً لأنّه بعد أن أعلن أفكاره المخالفة لليهودية وتمّ تهديده، أعلن توبته، ثمّ تراجع وعاد إلى مواقفه الرافضة، ما يجعلني أرجح أن السلطات اليهودية قد تخلصت منه. ويميل بعض الدارسين إلى هذه الفرضية، ومنهم ريفا السابق الإشارة إليه.



اليهودية، وخاصة عند موسى الناربوني، الذي قيل عنه إنه الرشدي اليهودي الكامل، الذي ذهب إلى أن خلود النفس ليس مبدأً أساسياً ولا مبدأً مشتقاً من الشريعة اليهودية، وكذلك الرشدي اليهودي جوزيف ألبو، الذي قال بالرأي نفسه. وقد كانت الاستعانة بالنصوص المقدسة لنقد اعتقادات يبدو أنها دينية، وهي ليست كذلك، من إبداع ابن رشد، الذي نقد فكرة حدوث العالم على أساس شرحه لبعض آيات القرآن التي تدل على أن الخلق كان في الزمان ومن شيء؛ أي من مادة سابقة لا من العدم، وذلك في **(فصل المقال)**.

وسكوت سبينوزا وبرادو عن ذكر أي شخص آخر في حديثهما لسولانو يشير إلى شكهما فيه من البداية؛ إذ ربما كانا يشعران بأنه جاسوس لمحكمة تفتيش إسبانيا. لكن نظراً للحرب السابقة بين إسبانيا وهولندا، وللعداء الشرس الذي استمرّ بينهما، كان سبينوزا وصديقه في مأمن، فمحكمة تفتيش إسبانيا لم يكن لها سلطة في هولندا.

2- أدلة سبينوزا على فناء العقل الفردي:

سنحاول فيما يأتي توضيح مبررات سبينوزا للقول بفناء العقل الفردي، باحثين عن الأصول الرشدية لهذه النظرية.

يقول سبينوزا: «إن الشيء الأول الذي يشكّل الوجود الفعلي لعقل إنساني هو فكرة شيء مفرد يوجد بالفعل»[1]. هذا الشيء المفرد الذي يوجد بالفعل هو البدن الإنساني، ما يعني أنه هو الذي يشكل الوجود الفعلي لعقل إنساني. فالبدن الإنساني هو القوام الأول والوحيد للعقل الإنساني؛ إذ هو أول شيء يعيه الإنسان، وأول الوعي هو أول العقل؛ بمعنى أن الوعي بالجسد هو المرحلة الأولى من الوعي الذاتي، ومن ثم بداية تطور العقل.

(1) Spinoza, Ethics II, prop. 11. Complete Works, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002).



يتبيّن من هذه القضية توحيد سبينوزا التام بين العقل والبدن داخل الفرد الإنساني، ما يعني أن العقل الفردي يموت بموت الفرد. كما تعني هذه القضية أنّه ليس هناك توازٍ بين العقل والبدن؛ بل هما في هوية واحدة مثيلة لعلاقة الصورة والمادة في فلسفة أرسطو؛ ذلك لأننا لو قلنا: إن هناك علاقة توازٍ بينهما لكان معنى هذا أنهما كيانان متمايزان كي يحدث بينهما التوازي، ولدخلنا في إشكالية ذلك الشيء الذي يجعلهما متوازيين. لكننا نلاحظ أن سبينوزا يتحدث هنا عن العقل لا عن النفس، وهو يتجنب استخدام كلمة النفس طول كتابه، ذلك لأن النفس عنده مجرد قوة بدنية فزيولوجية، ووظيفة للبدن، وهي تفنى معه لاشك؛ أما العقل فمن الصعب للغاية إثبات فنائه مع البدن، وهذا هو ما يحاول سبينوزا البرهنة عليه هنا. وإذا تأملنا قليلاً في القضية السابقة وجدنا أنها تدل على أن العقل الإنساني المفرد لا يستطيع أن يفكر من دون البدن، وأنه يتطلب قوى بدنية مثل الإحساس، وقوى معرفية شبه بدنية مثل التخيل والتذكر.

والبدن عند سبينوزا هو حامل العقل الفردي، وبذلك يموت هذا العقل بموت بدنه. فالتوحيد المطلق بين عقل الفرد وبدنه يتضح في القضية الثالثة عشرة من الجزء الثاني من (**الأخلاق**)؛ إذ تقول: «إن موضوع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني هو البدن، **أي حال معين من الامتداد يوجد بالفعل**، وليس غير ذلك»[1]. ومعنى هذا أنه يرد النفس الفردية التي هي العقل الإنساني المفرد إلى البدن، ومن ثم هذه النفس الفردية التي يسميها العقل الإنساني تموت بموت البدن. لكن لنا ملاحظة أخرى على عبارته «موضوع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني». هذا الموضوع لا يعني الموضوع الذي يفكر فيه العقل الإنساني؛ بل الموضوع هنا يعني «الموضع» (location)؛ أي القوام الحامل لهذه الفكرة. فالعقل الإنساني فكرة يحملها البدن الإنساني؛ أي إنّه صورة في مادة هي البدن، والبدن هو الأداة التي تقوم بالتفكير، أو

(1) Spinoza, Ethics II, prop. 13.



الجوهر الحامل للفكر أو لعقل الفرد. ويبدو أن سبينوزا قد تجنب عن قصد استخدام كلمة «جوهر» لوصف البدن الإنساني، على الرغم من أنّ معناها متضمّن في القضية السابقة؛ لأنه احتفظ بكلمة الجوهر للجوهر الواحد المطلق؛ أي الإله أو الطبيعة. هذا علاوة على أنّه ينظر إلى البدن على أنّه حال (mode)، حال للامتداد، فالامتداد في ذاته هو صفة مباشرة للجوهر، أمّا البدن فهو ليس جوهراً وليس صفة للجوهر؛ بل هو حال لصفة الامتداد. والذي يجعل سبينوزا يصف البدن الإنساني بأنه حال أن الحال عند سبينوزا هو المتناهي، أما الامتداد نفسه باعتباره صفة للجوهر فهو لامتناهٍ.

أمّا عن الفاعلية القوية للعقل الإنساني وتميزه عن أي عقل آخر، فيرجعهما سبينوزا إلى فاعلية وتعقد وتركيب البدن الإنساني. وقدرات العقل الإنساني الكثيرة والمتنوعة يرجعها أيضاً إلى القدرات المركبة والمتنوعة للبدن الإنساني، ويقول في ذلك: «بالمماثلة مع قدرة البدن على القيام بأشياء كثيرة في وقت واحد أكثر من أيّ بدن آخر، وقدرته على أن تؤثّر فيه وتفعل فيه أشياء أخرى كثيرة في الوقت نفسه، فإنّ عقله يكون أكثر قدرة من أي عقل آخر على إدراك أشياء كثيرة في الوقت نفسه... وبالنظر إلى أن أفعال البدن تعتمد أكثر على ذاته فقط [أي على البدن نفسه]... فإن عقله أكثر قدرة على الفهم بتمايز. من هذه الحقائق نستطيع أن ندرك تميز عقل ما عن العقول الأخرى»(1). وفي هذا المعنى نفسه يقول: «إن العقل الإنساني قادر على إدراك أشياء كثيرة جداً، وهو أكثر قدرة في ذلك بقدر ما يكون بدنه مستعداً بطرق كثيرة للغاية»(2)؛ ويقصد سبينوزا بذلك أن البدن الإنساني لمّا كان أكثر الأبدان الحيوانية تعقيداً وتركيباً وقدرة على استقبال إحساسات وتأثيرات متنوعة، فإن عقل هذا البدن يكون بالمثل أقدر من أيّ عقل آخر على الفعل والنشاط والإدرك والفهم. سبينوزا، إذاً، يرجع تمايز عقل الإنسان إلى تمايز

(1) Spinoza, Ethics II, prop. 13, scholium.

(2) Spinoza, Ethics II, prop. 14.



بدن الإنسان. إن العقل عنده وظيفة من وظائف البدن، والعقل ما هو إلا البدن نفسه وهو يفكر.

3- الأصل الرشدي لفكرة فناء النفوس الفردية:

إن فكرة فناء النفوس الفردية واضحة للغاية في فلسفة ابن رشد، وإنني أقصد بها تلك التي وضعها في شروحه على أرسطو وفي رسائله الفلسفية، لا التي ظهرت في (**الكشف عن مناهج الأدلة**)، ولا في المسائل الثلاث الأخيرة من (**تهافت التهافت**)، التي كان ابن رشد فيها أكثر مهادنة وأقل صراحة.

إن كل من يربط النفس والبدن ويَعدّهما يشكلان كياناً واحداً لا يمكن أن يتصوّر النفس إلا على أنّها قوة بدنية وتموت بموته؛ فالموت هو فساد هذا الكيان الواحد بانفكاك مادته وصورته، باعتبار أنّ النفس وظيفة من وظائف البدن. وهذا ما نجده في فلسفة ابن رشد. فالنفس والبدن عنده متحدان ولا يمكن الفصل بينهما، وهما شيء واحد، ولا يمكن تصور وجود أحدهما دون الآخر: «... فإنّ النفس جوهر وكمال جسدي؛ أي للجسد»[1]؛ «... والنفس مع البدن هي شيء واحد»[2]؛ «... النفس هي استكمال للبدن، والجهة التي بها كان البدن مستكملاً بها»[3]؛ «النفس هي الصورة والجسم هو الهيولى»[4]. ولذلك كله لا يمكن للنفس أن توجد من دون البدن؛ ذلك لأنها قوة بدنية في الأساس: «جلي بذاته أنّ النفس هي سبب الجسم الحي من جهة ما كان

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق ونشر موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967م، المجلد الثاني، ص1055.

(2) المصدر نفسه، ص1102.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص57.

(4) ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من العبرية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب (بيت الحكمة)، قرطاج، 1997م، ص111.



الجسم بسببه حياً...»[1]. ولما كان البدن هو الهيولى أو المادة، والنفس هي الصورة، وباتحادهما يظهر أمامنا الكائن الإنساني الواحد، فإنّ هذا الاتحاد يعني أنّ في النفس شيئاً يناسب البدن، وفي البدن شيء يناسب النفس، وهذا التناسب المتبادل هو الذي يجعلهما يشتركان في فعل واحد: «إن النفس والبدن يظهر أنهما يشتركان في الأفعال المنسوبة إليهما، وبيِّنٌ أن المشتركين ليس يكون عنهما فعل واحد حتى يكون بينهما نسبة صار بها فعلهما واحداً، مثل أن يكون أحدهما فاعلاً والآخر منفعلاً، وهذا محرك وهذا متحرك، فيكون عنهما فعل واحد وهو الحركة، كالحال في النفس مع البدن»[2].

ويتأسس هذا التناسب في أنّ النفس قوة بدنية (أي فاعلة)، والبدن آلة للنفس (أي منفعل)، ومعنى أدائهما لأفعال واحدة أنّهما غير منفصلين ويشكّلان كياناً واحداً، وإذا انفكّا فسد هذا الكيان: «يُمتنع أن تنفصل النفس عن الجسم...»[3]؛ «فبيِّنٌ أن النفس من هذا هي كمال الجسم، وأنه ليس يمكن أن توجد إلا في الهيولى التي هي قوة عليها»؛ أي لا يمكن أن توجد مفارقة للجسم. «ولا يمكن فيها أن توجد في أيّ جسم اتفق؛ بل في أجسام مخصوصة، وهي التي فيها قوة على قبولها»، دليل على فردية النفس التي في الجسم، «فضلاً عن أن توجد في غير جسم. ولذلك أحسن الذين قالوا إن النفس لا تكون خلواً من البدن، ولا هي الجسم، ولكنها معنى في الجسم»[4]، ومعنى قوله إنها معنى في الجسم أنها ما يعطي هذا الجسم كماله الصوري؛ أي ما يعطيه معناه باعتباره جسماً، وفي هذا القصد نفسه يقول سبينوزا: إنّ العقل فكرة البدن[5].

(1) المصدر نفسه، ص122.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص29.

(3) ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس، ص74.

(4) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص56.

(5) Spinoza, Ethics II, prop. 13.



وكذلك يؤول ابن رشد نظرية أرسطو في النفس في اتجاه وحدة النفس؛ أي في اتجاه القول: إنّ النفس تتعدد بتعدّد الأبدان، في حين أنّها واحدة بالجوهر والصورة. يقول ابن رشد: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهي النفس.. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيهما شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع»[1].

إن النفس الإنسانية واحدة عند ابن رشد طالما كانت هي الصورة النوعية؛ أما تعددها فيرجع إلى الأبدان؛ إذ الأبدان هي علة تَفَرُّد النفوس عند ابن رشد كما عند سبينوزا. ومن ثم الخلود هو لهذه النفس النوعية أو الكلية، لا للنفوس الجزئية التي ليست سوى قوى حيوية في أبدانها. وهذا هو رأى سبينوزا بالضبط. يقول ابن رشد في هذا: «فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام؛ وكذلك الصور»؛ أي إنّ النفس ليست منقسمة في ذاتها؛ بل منقسمة بالعرض لكونها في أجسام منقسمة؛ «والنفس أشبه شيء بالضوء. وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثمّ يتحد عند اتحاد الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»[2]. إنّ النفوس الجزئية؛ أي الفردية، هي نفس واحدة بالنوع من دون الأبدان، وهي غير منقسمة إلا إذا كانت في أبدان، وهي تعود إلى الاتحاد والعودة إلى صورتها الأصلية باعتبارها نفساً كلية واحدة بفناء الأبدان. لكن يجب الانتباه هنا إلى أنّ ابن

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 2003م، ص28-29. نشرة الجابري: تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص133.

(2) المصدر نفسه، بويج 30/ الجابري ص134.



رشد يقصد بالنفس النفس العاقلة وحدها؛ أي العقل؛ لأن كل قوى النفس الأخرى مرتبطة بالبدن وتموت بموته.

ثانياً- ما هو «ذلك الشيء» الذي يبقى بعد فناء البدن؟

على الرغم من أنّ سبينوزا يقول بفناء العقل، يعود لتأكيد أنه ليس كل العقل يفنى مع البدن؛ بل يبقى منه شيء ما ويكون أزلياً. فما هو هذا الشيء؟

1- طبيعة العقل الذي يبقى بعد فناء البدن:

يقول سبينوزا في الجزء الخامس من كتابه **(الأخلاق)**: «لا يمكن للعقل أن يمارس التخيل ولا التذكر إلا والبدن مستمر في الوجود»[1]؛ أي إنّ العقل يتوقّف عنهما بعد موت البدن. ولما كان الفرد وشخصيته الفردية ووعيه بذاته يتحدد بالتخيل والتذكر، فلن تكون هناك فردية بعد الموت. إن علة فردية الفرد هي وعيه بذاته باعتباره فرداً، وهذا الوعي غير ممكن إلا بالذاكرة. والفرد من دون ذاكرة لن يكون واعياً بنفسه، ومن ثَمَّ لن يكون فرداً. ولما كانت الذاكرة قوة نفس - بدنية، فلا فردية من دون الأساس النفس - بدني للذاكرة. إنّ قضية سبينوزا السابقة أساسيّة في ربط الفرد والشخصية الفردية والوعي الفردي بالبدن، وحاسمة في برهان فناء الفنوس الفردية.

ثمّ يأتي سبينوزا بعبارة رشدية واضحة جداً، وهي في الحقيقة مركز نظريته في الخلود؛ إذ يقول: «إن العقل الإنساني لا يمكن أن يفنى تماماً مع البدن؛ بل إن شيئاً يبقى منه وهو أزلي»[2]. ما هو هذا الشيء الذي من العقل الإنساني، ويبقى بعد فناء البدن ويكون أزلياً؟ نستطيع تلمس الإجابة من ابن رشد؛ إذ يقول في **(تلخيص كتاب النفس)**: «وهذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة، وفعَّال للمعقولات من جهة، بيِّن من أمره أنه مفارق، وأنه غير كائن ولا فاسد... وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا، ليس

---

(1) Spinoza, Ethics V, prop. 21.

(2) Ibid, prop. 23.



يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال؛ وهذا [العقل] إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة»[1]. لا يمكن فهم سبينوزا على نحو كامل وصحيح إلا بالعودة إلى ابن رشد؛ فما نلاحظه واضحاً في النصين السابقين أن نصاً لسبينوزا يشرحه نص لابن رشد، وكأن ابن رشد هو شارح سبينوزا، لا شارح أرسطو وحسب. كان سبينوزا إذاً يقصد من ذلك الجزء من العقل الإنساني الذي لا يفنى مع البدن، والذي يبقى أزلياً، العقل الفعال الرشدي الذي هو الصورة الأخيرة للنوع البشري[2].

لكن لنكمل ما يقوله سبينوزا في شرح القضية (23) السابقة لنتأكد من تحليلنا السابق. في برهان هذه القضية يطرح سبينوزا عدداً من الأفكار المهمة، وأهمّها على الإطلاق تمييزه بين الأزلية (Aeternitas/Eternity) والاستمرار في الزمان إلى ما لانهاية (Infinite duration)، وهذا الاستمرار اللانهائي في الزمان هو معنى كلمة «الخلود» (Immortality)، فذلك الجزء من العقل الإنساني الذي يبقى بعد فناء البدن يتصف بالأزلية بحسب سبينوزا، لكنّه لا يتّصف بالاستمرار في الزمان إلى ما لا نهاية؛ أي الخلود. ويبدو أن سبينوزا قد شعر أن فكرة أزلية العقل التي طرحها في القضية يمكن أن تُفهم على نحو خاطئ؛ إذ يمكن أن تُفهم أزلية العقل (mentis aeternitas/Eternity of Mind) على أنها خلود النفس (immortalitas animae /Immortality of the Soul). في حين أنه يميّز بينهما. وضد هذا الفهم الخاطئ يُقَدِّم سبينوزا التمييزات الآتية؛ إذ يذهب إلى أن الدوام في الزمان (Duration in Time) يأتي للعقل من ارتباطه بالبدن؛ لأن البدن هو الذي يمرّ عليه الزمان، ومن دون البدن لا يمكن للعقل أن يدوم؛ أي أن يمرّ بالزمان، سواء كان زماناً

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص130.

(2) وهذا هو ما أكّده تورناي:

Tornay, Stephen Chak, «Averroes' Doctrine of the Mind», The Philosophical Review, vol. 52, no.3 (May 1943), pp. 270-288.



متناهياً أم غير متناهٍ[1]. ومعنى هذا أنّ سبينوزا لا ينظر إلى أزليّة العقل على أنّها استمرار لامتناهٍ في الزمان، بل على أنّها نمط من الوجود خارج الزمان أصلاً؛ ذلك لأنّ الأزلية عنده مضادة للزمانية. وهو عندما يقول: إن شيئاً من العقل الإنساني يبقى بعد فناء البدن، فهو يقصد منه ذلك الجزء من العقل غير الخاضع للزمان الذي لا يمر بالدوام الزماني؛ أي غير الكائن وغير الفاسد بتعبير ابن رشد؛ لأن الكائن الفاسد بحسب ابن رشد هو، فحسب، الذي يمرّ بالزمان، ويكون له زمان باعتباره عدد حركته، أمّا غير الخاضع للكون والفساد فلا زمان له، لأنه خارج الزمان أصلاً؛ إنه العقل الفعال الذي قال عنه ابن رشد، «ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال».

ولأن سبينوزا قد تجنّب استخدام المصطلحات الأرسطية والوسيطية والرشدية، لم يسمِّ هذا «الجزء من العقل الإنساني»، الذي يبقى ويكون أزلياً؛ أي لم يسمّه باسمه الرشدي «العقل الفعال»، ولم يستخدم سبينوزا مطلقاً باقي أسماء العقول في المذهب الأرسطي-الرشدي: العقل الهيولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل بالملكة... إلخ، لما تحمله هذه الأسماء من ارتباط قويّ بأرسطو وشراحه. وقد كان سبينوزا يعيش في عصر انهيار سلطة أرسطو، كما لم يكن سبينوزا يريد الالتزام بالرؤية الأرسطية للكون، التي حلت محلها الرؤية الكوبرنيقية، ولا بالدلالات الميتافيزيقية للأرسطية في مذهبه «الجديد»، الذي لم يكن جديداً تماماً كما نرى. فكل هذا التجنب لاستخدام المصطلحات الأرسطية في نظرية العقل لم يمنع سبينوزا من إعادة إنتاج النظرية الرشدية في العقل بحذافيرها.

وإذا رجعنا إلى سبينوزا لنبحث في نصوصه عن كيفية تحقّق الأزلية للعقل، نجده يتحدث عن المعرفة من النوع الثالث؛ إذ هي عنده التي تتيح

(1) Spinoza, Ethics V, prop. 23, scholium.



لهذا النوع من الأزلية أن يتحقق للعقل الإنساني، ويقول: «إن الغاية القصوى للعقل وفضيلته الأعلى هي أن يعقل الأشياء بالمعرفة من النوع الثالث». النوع الأول من المعرفة هو المعرفة الحسية، والنوع الثاني هو المعرفة الاستدلالية، أما المعرفة من النوع الثالث فهي المعرفة الحدسية المباشرة بالحقائق الأزلية دون استدلال. هذه الحقائق الأزلية هي الماهيات الثابتة للأشياء، وهي طبائعها التي تعطيها الوجود ونمط الفعل، وهي القوانين الطبيعية التي تحكم الكون كله، مفهومة على أنّها أزلية ثابتة وحتمية. هذه «الغاية القصوى والفضيلة العليا» للإنسان هي ما سبق أن أطلق عليه ابن رشد «الصورة الأخيرة لنا»، هذه الصورة التي إذا تَحَصَّل عليها الإنسان وصارت ملكة عقلية له، سُميت «العقل المستفاد»[1]. وفي القضية (27) يقول سبينوزا: «من هذا النوع الثالث من المعرفة ينشأ الرضا الأعلى الممكن للعقل»، وهنا لا يلتقي سبينوزا مع ابن رشد وحسب؛ بل مع ابن باجه في **(تدبير المتوحد)** وابن طفيل في **(حي بن يقظان)**. ومعنى هذا أنّ المعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا هي ما سبق أن عبّر عنه ابن رشد بمصطلح «العقل المستفاد». إذا كانت هناك أيّ إمكانية للجمع بين رأيي حكيمين على طريقة الفارابي، فهي متوافرة في الجمع بين رأيي ابن رشد وسبينوزا.

2- ما هو الشيء الأزلي في العقل الإنساني عند سبينوزا؟ المعرفة من النوع الثالث:

عندما قال سبينوزا: «إن العقل الإنساني لا يمكن أن يفنى تماماً مع البدن؛ بل إن شيئاً يبقى منه وهو أزلي»[2]، فقد كان يقصد العقل الإنساني الكلي، لا النفس البشرية الجزئية، ويقول عن هذا العقل إن شيئاً ما يبقى منه بعد فناء البدن؛ أي إن الأزلية للعقل لا للنفس. كما يتحدث سبينوزا عن العقل الإنساني

---

(1) حول هذا المعنى للعقل المستفاد عند ابن رشد، انظر: المصباحي، محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م، 217-218.

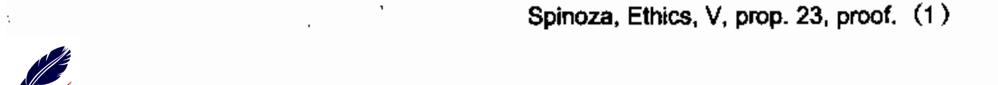
(2) Spinoza, Ethics, V, prop. 23.



بالعموم وليس عن العقول الفردية، فالعقول الفردية لما كانت فرديتها ترجع إلى البدن، فهي فانية بفنائه. العقل الإنساني الذي يقول عنه سبينوزا إنه أزلي هو العقل الإنساني الكلي، عقل الإنسانية كلها. لا يقصد سبينوزا من هذه العبارة أن يقول: إن جزءاً من عقل الفرد يبقى بعد موت هذا الفرد؛ بل يقصد القول: بأن جزءاً من هذا العقل الإنساني أزلي؛ أي غير خاضع للموت. كل ما يقصده سبينوزا في هذه العبارة أن جزءاً من العقل الإنساني أزلي في هذه الحياة الدنيا، وهذه الأزلية لا تعني أبداً استمراراً زمانياً لهذا العقل بعد الموت؛ بل تعني مجرد أن العقل الإنساني يتضمن في داخله شيئاً أزلياً حتى وهو في هذه الحياة مرتبطاً بالأبدان؛ وفي هذا يتفق سبينوزا مع ابن رشد في رسائله في الاتصال بالعقل الفعال، حيث بحث فيها في إمكان اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال وهو متلبس بالبدن؛ أي والإنسان على قيد الحياة.

إن الجزء الأزلي من العقل عند سبينوزا هو غير الكائن وغير الفاسد بتعبير ابن رشد، وهو المعقولات الأزلية، أو المعرفة من النوع الثالث. لقد اهتم الباحثون في فلسفة سبينوزا بكيفية حصول المعرفة من النوع الثالث على حساب مضمون هذه المعرفة، لكن مضمونها ليس سوى المعقولات الأزلية التي يقول عنها سبينوزا إنها معتمدة مباشرة على الله وتتصف بالأزلية مثله. والدليل على أن سبينوزا يقصد في عبارته هذه أزلية العقل باعتبارها محايثة له ومكوناً أصيلاً من مكوناته في الحياة الدنيا، وأن هذه الأزلية ليست زمانية ولا تعني أبداً استمراراً زمانياً إلى الأبد لهذا العقل، ما يقوله في ضميمة هذه القضية شرحاً لها: «... لكننا لا نلحق بالعقل الإنساني؛ أي دوام (duration) يمكن تعريفه بالزمان، إلا عندما يعبر عن الوجود الفعلي للبدن، والمُعبَّر عنها بالمدة والمُعرَّفة بالزمان؛ أي إننا نلحق به الدوام طالما كان البدن باقياً»[1]؛ أي إن الزمانية والاستمرار في الزمان هو للعقل طالما كان مرتبطاً بالبدن،

(1) Spinoza, Ethics, V, prop. 23, proof.



ومن دون البدن، فإما أن يكون هذا العقل فانياً بفنائه إذا كان مرتبطاً بالبدن، وإما يكون أزلياً بمعنى أنه خارج الزمان إذا لم يكن مرتبطاً بالبدن؛ أي إلا إذا كان هذا العقل متعقلاً للأزليات والمعقولات الأزلية. يصير العقل أزلياً بتعقله كلَّ ما هو أزلي، تماماً مثلما قال ابن رشد في رسائله في الاتصال بالعقل الفعال. إن مفهوم سبينوزا عن أزلية العقل هو نفسه المفهوم الرشدي عن الأزلية، التي هي الأزلية الخارجة عن الزمان وغير الخاضعة للدوام الزمني.

ولما كان الارتباط بالبدن هو أساس الزمانية، فمن دون البدن لا يمكن وصف العقل بأي صفات زمانية بما فيها الخلود الذي يعني الاستمرار في زمان أبدي لامتناه؛ بل يمكن أن يتصف بالأزلية الخارجة عن كل زمان. وفي العبارة الآتية مباشرة تظهر فكرة ابن رشد عن أن العقل يكون أزلياً بتعقله للأزليات: «... بما أن ما هو متعقل بضرورة أزلية معينة من خلال ماهية الإله نفسه... هو شيء مرتبط بهذه الماهية، [ولما كانت ماهية الإله أزلية]، فإن هذا الشيء المتعلق بماهية الإله سوف يكون أزلياً بالضرورة». إذا أردنا ترجمة هذه العبارة إلى لغة رشدية، قلنا: إن العقل الإنساني طالما كان متعقلاً للمعقولات الأزلية المرتبطة مباشرة بأزلية الإله، فإن هذا العقل الإنساني يصير أزلياً مثل الذي تعقَّله من معقولات أزلية؛ أو أن الاتصال بالعقل الفعال الأزلي يتحقق للعقل الإنساني بتعقله لمعقولات هذا العقل الفعال، وعند حدوث هذا التعقل يصير العقل الإنساني عقلاً مستفاداً، والعقل المستفاد الرشدي هو المعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا.

لكن لا تتأسس المعرفة الأزلية عند سبينوزا في مجرد تعقل المعقولات الأزلية أو ماهيات الأشياء الأزلية والضرورية ضرورة مطلقة وحسب؛ بل تتأسس كذلك، وفوق ذلك، في معرفة المعقول الأزلي الأول والأصلي وهو الإله. بمعنى أن أزلية العقل عنده تتأسس في معرفة الموجود الأزلي، وهكذا تتحقق أزلية العقل. فمعرفة الله أسمى وأكمل معرفة، وبها يتحقّق الكمال الإنساني، وهذا ما يتفق مع ابن رشد الذي ذهب في **(تفسير ما بعد الطبيعة)**



إلى أن الشريعة الخاصة بالحكماء هي معرفة الله بمعرفة مصنوعاته. يقول سبينوزا في اتفاق مذهل مع ابن رشد: «بقدر ما نفهم الأشياء المُفرَدة نفهم الإله»[1]، ويقول ابن رشد: «... فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...»[2]. صحيح أن سبينوزا كان يتحدث عن «الأشياء المفردة»، إلا أنه يقصد بذلك أن الفهم الكامل والصحيح للأشياء المفردة يتضمّن فهم قانونها الأزلي، وهذا القانون الأزلي هو الإله نفسه؛ لأن إرادة الله هي قانون الطبيعة. ولما كنا نقدر على فهم الأشياء المفردة باعتبارها صادرة عن قانون الطبيعة الأزلي، فإننا عن طريقها نكون قد فهمنا الله، وفهمنا كيفية ترتيبه للعالم وكيفية صدور كل الأشياء عنه. ويتطابق هذا مع ما قاله سبينوزا في الفصل الرابع من (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)، حيث يطابق بين إرادة الله ومشيئته من جهة وقانون الطبيعة من جهة أخرى[3].

وتتضح رشدية سبينوزا في نظريّته في الأزلية التي يمكن أن يشارك فيها عقل الفرد وهو على قيد الحياة من رسائل ابن رشد في الاتصال، ولا سيما (**في إمكان الاتصال بالعقل الفعال**). لم يدرك الكثير من الباحثين، وعلى رأسهم كالمان بلاند، مترجم الرسالة من العبرية إلى الإنجليزية، المعنى الحقيقي المقصود من هذه الرسالة، وأنها تعني إمكانية تحقق الأزلية للعقل وهو متلبس بالجسم. يعتقد بلاند أن رسالة الاتصال تثبت خلود النفس[4].

---

(1) Spinoza, Ethics, V, prop. 24.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، نشر موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط5، 2004م، المجلد الأول، ص10.

(3) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2008م، ص186-191.

(4) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd =



والحقيقة أن الرسالة توحي بهذا المعنى في ظاهرها، لكنها في الحقيقة تفترض فناء النفوس الفردية ثم على أساس هذه الأرضية تبحث في إمكانية اتصال هذه النفوس الفردية بالعقل الفعال. فإذا كان الإنسان الفرد مائتاً، فهل حُكم عليه بالفناء أم أنه يمكن أن يتذوق شيئاً من الأبدية وهو على قيد الحياة؟ أو بتعبير ابن رشد: هل في الإمكان اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال وهو متلبس بالبدن؟ وقد برهن ابن رشد في هذه الرسالة على هذا الإمكان، وهو على سبيل مشاركة الفيلسوف في الأبدية وهو على قيد الحياة، عن طريق تعقله للمعقولات الأزلية. وبذلك تظهر نظرية ابن رشد في الخلود بالمشاركة واضحة تماماً في كل رسائل الاتصال، وهي النظرية نفسها التي سوف يتبناها سبينوزا من بعده.

الحقيقة أن أزلية العقل التي قصدها سبينوزا، والتي قال عنها إنها تتحقق بالمعرفة من النوع الثالث، وهي المعرفة الحدسية المباشرة بالماهيات الأزلية للأشياء، هي ما سبق أن وصفه ابن رشد تحت اسم «العقل المستفاد»، ذلك لأن هذا العقل المستفاد هو الذي يحوز المعرفة بالمعقولات الأزلية، ويكون بذلك أزلياً مثلها: «إنه ليس هاهنا عقل يبقى إلا العقل المكتسب بآخرة، وهو الذي يسمى المستفاد»[1]. ومعنى قوله «هاهنا»، أنه هو العقل الذي يبقى في الحياة الدنيا بعد موت الأفراد. والمعرفة من النوع الثالث إذاً هي المعرفة التي في هذا العقل المستفاد، الذي يتصف بالأزلية عند ابن رشد؛ إذ نجد ابن رشد في الشرح الكبير على كتاب النفس صريحاً قاطعاً في القول بأزلية العقل المستفاد؛ إذ يقول: «ولو كان المستقبِل [الهيولاني] أزلياً والفاعل أزلياً فضروري أن يكون المفعول [المستفاد] أزلياً بالضرورة»[2]. ومن هنا نرى

= (With the Commentary of Moses Narboni). PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972, pp. 1-2.

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1488.

(2) ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس، ص232. انظر أيضاً: 234.



اتساق ابن رشد؛ فقد سبق له أن أثبت أزلية العقل الهيولاني، والمعروف أيضاً بأزلية العقل الفعال، وهذا ما يجعل نتاج تفاعلهما وهو العقل المستفاد أزلياً مثلهما.

وبعد أن أثبت ابن رشد أزلية العقل المستفاد، يعود لينبه على أن الإنسان الفرد فان، ما يشير بوضوح إلى أن هذا العقل المستفاد الأزلي ليس هو عقل الفرد بل عقل النوع. يقول ابن رشد: «أما الإنسان فهو كائن وفاسد وواحد في العدد بكماله النهائي»[1]. والإنسان الذي يقصده ابن رشد في هذه العبارة هو الإنسان الفرد وهو المقصود من أنه كائن فاسد. وهذا يشير إلى أن العقل المستفاد واحد لدى البشر وأزلي، والإنسان الفرد فان. والدليل على هذا أن ابن رشد يقول: إن الكمال النهائي؛ أي كمال العقل المستفاد واحد وليس متعدداً؛ لأنه «إذا ما كان الكمال النهائي متعدداً بتعدد أفراد البشر [لزم] أن يكون الكمال الأول [للعقل الهيولاني] على هذا الشكل»[2]؛ أي متعدداً بأفراد البشر، «وتحدث محالات أخرى كثيرة لهذا الوضع»؛ لكنه ليس متعدداً بتعدد أفراد البشر بل واحد. العقل الهيولاني عند ابن رشد واحد لدى كل البشر وكذلك العقل المستفاد[3]. وهذا دليل آخر على اتساقه مع نفسه ومع قواعد البرهان. فكيف يكون الكمال الأول واحداً في العدد للجميع، ويكون الكمال النهائي متعدداً بتعدد أفراد البشر؟ يطرح ابن رشد هذا السؤال بوصفه إشكالاً، ثم يرفع الإشكال بالتأكيد على وحدة الكمال الأول ووحدة الكمال النهائي[4].

وبعد أن يثبت ابن رشد أن العقل المستفاد واحد وليس متعدداً، نراه ينبه على أنه ليس أزلياً بإطلاق؛ بل هو أزلي من جهة وكائن فاسد من جهة

---

(1) المصدر نفسه، ص234.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر في ذلك: المصباحي، محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص218-220.

(4) المصدر نفسه، ص238.



أخرى. وقد ظهرت هذه الفكرة لدى سبينوزا في عمله المبكر (**رسالة قصيرة في الله والإنسان وصلاحه**)، وهي ما سوف نتناوله في الفقرة التالية.

3- جانبان للنفس: جانب متحد بالبدن وجانب متحد بالإله:

على الرغم من أن الفصل الثالث والعشرين من الرسالة القصيرة[1] يحمل عنوان «خلود النفس»، إلا أن هذا الفصل لا يعني أبداً اعتقاد سبينوزا بخلود النفس بالمعنى التقليدي؛ بل الأمر على العكس تماماً من ذلك. فعند تحليلنا ما يقوله سبينوزا في هذا الفصل، يتضح لنا أنه ينكر خلود النفس الفردية، ويقول بأزلية العقل الكلي مثل ابن رشد تماماً. ويبدو أن سبينوزا لم يكن دقيقاً في مصطلحاته في هذا العمل المبكر؛ لأنه يكرر فيه كثيراً مصطلح «النفس» في حين أنه يقصد منه قوة واحدة في النفس وهي العقل. فما يسميه سبينوزا خلود النفس في الرسالة القصيرة يقصد به أزلية العقل. ويبدو أن السبب الذي جعل سبينوزا يستخدم كلمتي الخلود والأزلية بالتبادل في الرسالة القصيرة أنه كان لايزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الإسكولائية وامتدادها الديكارتي، التي كانت تستخدم الكلمتين بمعنى واحد، وأنه لم يكن قد توصل بعد إلى التمييز الرشدي بين الخلود والأزلية.

والمثال على اعتناق سبينوزا الفكرة الرشديّة في الجانبين الفاني والأزلي في العقل الإنساني في الرسالة القصيرة، قوله: «وعلاوة على ذلك فإننا قد لاحظنا أن النفس يمكن أن تتحد إما بالبدن الذي هي فكرته، وإما بالإله، والذي من دونه لا يمكن [لهذه النفس] أن توجد أو تُفهم»[2]. الظاهر في العبارة أن سبينوزا يتحدث عن النفس، وتعبيره يوحي بأنه يتحدث عن نفس

---

(1) كانت «الرسالة القصيرة في الله والإنسان وصلاحه» عملاً مبكراً لسبينوزا لم يكمله، ولم يُنشر إلا ضمن أعماله الكاملة بعد وفاته. بدأ سبينوزا هذه الرسالة في أوائل ستينيات القرن السابع عشر، لكنه عدل عن هذا المشروع وبدأ في كتابة (الأخلاق).

(2) Spinoza, «Short Treatise on God, Man, and his Well Being», in Complete Works, p. 95.



واحدة، في حين أنه يقصد جانبين من هذه النفس، جانب متحد بالبدن وجانب متحد بالإله؛ وهذا ما يتضح في شرحه لهذه العبارة. فالجانب من النفس المتحد بالبدن هو النفس الفردية؛ ذلك لأن البدن عند سبينوزا كما عند ابن رشد هو سبب التفريد، وهذا الجانب يموت بموت البدن؛ لأنه مرتبط بالوظائف البدنية بما في ذلك الجزء المعرفي النفس-بدني وهو التخيل والتذكر. أما الجانب الآخر من النفس والمتحد بالإله فهو العقل، وهو ليس العقل الفردي بل العقل الكلي. وما يجعله كلياً أنه غير مرتبط بالبدن الذي هو مبدأ الفردية، ومن دون البدن يصير العقل كلياً. هذه المعاني متضمنة في نص سبينوزا، ويمكن أن نستشفها من العبارة الآتية: «1- إذا كانت [النفس] متحدة بالبدن **وحسب**، والبدن يفنى، فيجب أن تفنى هي الأخرى؛ ذلك لأنها إذا افتقرت إلى البدن... فيجب أن تفنى بفنائه. لكن 2- إذا صارت متحدة بشيء آخر يبقى غير متغير، فعلى العكس، إذ يجب عليها أن تبقى غير متغيرة أيضاً (immutable)»؛ أي غير كائنة وغير فاسدة بالتعبير الرشدي؛ «ذلك لأنها [إذا كانت متحدة بذلك الشيء غير المتغير] فمن أين سيأتيها الفناء؟ ليس من خلال ذاتها بالطبع؛ ذلك لأنها إذا كانت غير قادرة على الوجود بذاتها، فكيف تكون قادرة على الاستمرار في الوجود بذاتها؟ إذن [لو كانت النفس فانية] فإن السبب الوحيد لوجود النفس [أي الإله] يجب أن يكون سبب عدم وجودها»[1]. يقصد سبينوزا بذلك أن الإله إذا كان هو علة وجود النفس، وليست النفس ذاتها علة وجودها، ولما كان الإله غير متغير وغير فان، فإن النفس كذلك سوف تبقى غير متغيرة ولافانية، طالما كان الإله هو سببها المباشر؛ أي إن النفس خالدة طالما كانت علة وجودها خالدة. وهي تكون خالدة لا على نحو فردي لأن علة الفردية وهي البدن تزول. لا يبقى إذاً سوى القول إن خلود النفس هو خلود النفس الكلية كما قال ابن رشد. في الرسالة القصيرة لم يكن سبينوزا واضحاً في التعبير عن كيفية هذا

---

(1) Ibid, loc.cit.



النوع من الخلود، لكنه في **(الأخلاق)** كشف بوضوح وصراحة عن أن هذا النوع من الخلود، الذي أسماه الأزلية، هو مشاركة في الأزليات؛ أي في معرفة الأشياء الأزلية. هذا علاوة على أن «الاتحاد» الذي يقصده سبينوزا بين النفس وذلك الشيء غير المتغير؛ أي الأزلي، هو ما سبق أن قال عنه ابن رشد إنه «اتصال». وكثيراً ما كان ابن رشد يقصد بالاتصال بالعقل الفعال: اتحاده به.

وإذا انتقلنا إلى ابن رشد للبحث في فكرة جانبي العقل الفاني والأزلي، فسنجد أن العقل عنده فان بالجزء الذي يرتبط فيه بالبدن والمحسوسات والمخيلة الفردية، وأزلي بالجزء الذي يشارك فيه في المعقولات الأزلية. ولأن ما يعطي الفرد فرديته وما يعطيه الشخصية والهوية والوعي الذاتي هو ارتباط عقله ببدنه، فعندما يموت البدن لن تكون هناك فردية ولا شخصية ولا ذاتية ولا وعي ذاتي، ويعود ذلك الجزء من العقل الذي يعقل المعقولات الأزلية إلى الاتحاد بمصدره الأصلي وهو العقل الفعال الكوني.

ويذهب ابن رشد في شرحه الكبير على **(كتاب النفس)** لأرسطو إلى أن العقل يوجد خالداً وأزلياً، لا باعتباره عقلاً فردياً بل باعتباره جانباً أو لحظة من النفس اللافاسدة للجنس البشري كله. وهذا هو بالضبط الخلود بالنوع الذي قال به سبينوزا[1]. وذهب ابن رشد أيضاً وفي الشرح نفسه إلى أن العقل

---

(1) في تفسير ما بعد الطبيعة نص واضح يدل على الخلود بالنوع الكلي. ففي سياق حديث ابن رشد عن العناية؛ أي حفظ الله للموجودات، يقول: إن الحفظ أو العناية هي عامة للموجودات كلها وليست عناية للأشخاص؛ لأن العناية العامة هي الأليق والأنسب للألوهية. ولما كانت العناية بشيء هي إدامته في الوجود، ولما كانت العناية هي للنوع الكلي لا للأشخاص، فإن الإدامة في الوجود هي للنوع الكلي: «ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات، وهو حفظها بالنوع، إذ لم يمكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق [أي هو قول جدلي]. أما صدقه فمن قبل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع. وإذا كان هذا



بالفعل، وباعتباره متعدداً من جراء تعامله مع بيانات الحواس، فهو فاسد، لكنه أزلي طالما كان واحداً عند نظره في المعقولات الخالصة الأزلية. ويقول تورناي: إن سبينوزا سوف يكرر هذه الفكرة بحذافيرها[1]. يقول ابن رشد: إن العقل المفعول؛ أي المستفاد، «كائن فاسد بصفة وأزلي بصفة أخرى». هو كائن فاسد من جهة كونه متعلقاً بالمحسوسات الفانية، وأزلي من حيث كونه عاقلاً للأزليات. وجانبه الفاسد المرتبط بالمحسوسات يكون كذلك لارتباط الأفراد بالمحسوسات. إنه فاسد في الأفراد أزلي في النوع البشري الذي هو نفسه أزلي: «إذن فالكون والفساد ليسا إلا بسبب التكثر الحادث لها»؛ أي للمعقولات من حيث ارتباطها بالمحسوسات؛ فهذا الارتباط هو الذي يجعلها متكثرة؛ «لا بسبب النوع الذي هي من جهته واحدة. ولذا فإذا فسد بالنسبة لفرد ما معقول ما من المعقولات الأولى بفساد موضوعه [المحسوس] الذي ارتبط بواسطته بنا وكان حقاً فضروري ألا يكون ذلك المعقول فاسداً بالبساطة [أي بالمطلق وبوجه عام]؛ بل فاسداً بالنسبة لكل فرد. وبهذه الصفة نستطيع أن نقول: إن العقل النظري واحد للجميع... إذن فالعقل النظري هو لا كائن ولا فاسد من جهة النوع»[2]؛ أي من جهة كونه عقلاً نظرياً للبشرية كلها لا للفرد.

وإلى هنا، ابن رشد واضح وصريح في الخلود النوعي للعقل المستفاد. وهو بعد ذلك يزيد موقفه وضوحاً في أن هذا الخلود النوعي ليس للفرد بل للجنس البشري كله، وليس بعد الموت ولكن في الحياة الدنيا، على أساس أن الفرد لا يملك قوة الذاكرة بعد الموت، ومن ثم لن يتذكر أي شيء من المعقولات التي تحصَّل عليها في حياته حتى ولو كانت معقولات أزلية. يقول

= هكذا، فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة. وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي». تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1607.

(1) Chak Tornay, Stephen, «Averroes's Doctrine of the Mind», p. 282.

(2) المرجع نفسه، ص244-245.



ابن رشد في رفض خلود العقل المستفاد الفردي بعد موت الفرد: «يقول المتسائل: لو كانت المعلومات المشتركة لا كائنة ولا فاسدة من جهة ذلك النوع، فكيف لا نتذكر بعد الموت المعارف الممتلكة في هذه الحياة؟[1]. وسوف يقال لحلها: لأن التذكر يقع بملكات فاهمة منفعلة، أي هيولانية، وهي ثلاث ملكات تبين وجودها في الحس والمحسوس[2]، أي المخيلة والمفكرة والمتذكرة»[3]. ومن ثم بعد موت البدن تفسد هذه الملكات، ولا يكون هناك تذكر للمعلومات المشتركة حتى ولو كانت لا كائنة ولا فاسدة. نظرية ابن رشد هي في أن حفظ المعارف الكلية المشتركة لا يكون إلا في الحياة الدنيا، والحافظ لها ليس الذاكرة الفردية بل الذاكرة الجمعية للبشرية.

ثالثاً- هوية العقل الأزلي الذي يتصل به الإنسان:

توصلنا حتى الآن إلى أن أزلية العقل عند سبينوزا، كما عند ابن رشد، تتم بمعرفة الحقائق الأزلية، وأن الأزلية الممكنة للعقل البشري تأتي من تعقله للعقل الأزلي. لكن هل العقل الأزلي الذي قصده ابن رشد هو نفسه العقل الأزلي الذي قصده سبينوزا؟ لا. إن العقل الأزلي عند ابن رشد، الذي يحقق للعقل البشري الأزلية بالاتصال به هو العقل الفعال، وهو آخر العقول المفارقة والحاكم لعالم ما دون فلك القمر، أما العقل الأزلي عند سبينوزا فهو الله نفسه. لقد ميز ابن رشد بين العقل الفعال من جهة، والله الذي هو

---

(1) ومعنى هذا السؤال أنه رأي لابن رشد يضعه في صورة اعتراض؛ أي إن ابن رشد يقول بالفعل باستحالة تذكر المعقولات بعد الموت، ويضع هذه الفكرة في صورة اعتراض كي يرد عليه مدعماً فكرته الأصلية.

(2) أي في كتاب أرسطو (الحاس والمحسوس) الذي كتب فيه ابن رشد تلخيصاً، وهو منشور ضمن كتاب أرسطوطاليس: (في النفس). راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، ط2، 1980م.

(3) ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس، ص271.



العقل الأول المفارق لكل العقول المفارقة من جهة أخرى؛ أما سبينوزا فلم يتبنَّ التمييز الرشدي بين العقل الفعال والله، وعَدّهما عقلاً واحداً؛ إذ ليس هناك سوى عقل أزلي واحد فقط في الكون عند سبينوزا هو العقل الكوني الذي يحكم الطبيعة، وهو نفسه العقل الإلهي؛ ولهذا السبب ساوى سبينوزا بين الجوهر الإلهي والجوهر الطبيعي، وقال عبارته الشهيرة: «الإله أو الطبيعة» (Deus Sive Natura).

لماذا فصل ابن رشد بين العقل الفعال والعقل الأول أو الله، ولماذا وحد سبينوزا بينهما؟ وبعبارة أخرى: ماذا كانت مبررات ابن رشد في الفصل بين العقل الفعال والله؟ وماذا كانت مبررات سبينوزا في التوحيد بينهما؟

1- هوية العقل الإلهي والعقل الكوني:

نجد في نصوص سبينوزا أوضح تعبير عن هوية الإله والطبيعة، أو هوية العقل الإلهي والعقل الحاكم للطبيعة الفاعل من خلالها، والمسمى العقل الفعال في التراث الأرسطي والأفلاطوني المحدث. يقول سبينوزا: «إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء»[1]؛ بمعنى أن القانون الحاكم للفكر هو نفسه الحاكم للأشياء. والفكر الذي يقصده سبينوزا هنا هو فكر الإله أو العقل الإلهي، والأشياء التي يقصدها هي أشياء العالم؛ أي إن هناك عقلاً واحداً شاملاً في الوجود، هو عقل إلهي، وفي الوقت نفسه عقل طبيعي يحكم أشياء العالم. وفي شرح سبينوزا لهذه الفكرة لم يجد خيراً من الفكرة الأرسطية القديمة التي سبق ظهورها في كتاب ما بعد الطبيعة والقائلة إن الإله هو عقل وعاقل ومعقول، لكن سبينوزا ينسبها إلى بعض اليهود، وسوف نحلل تباعاً ما الذي يقصده سبينوزا بـ «بعض اليهود». يقول سبينوزا في شرحه للقضية السابقة: «إن الجوهر المفكر والجوهر الممتد هو جوهر واحد، يُفهم مرة تحت صفة [الفكر] ومرة أخرى تحت صفة [الامتداد]... وقد ألمح بعض

(1) Spinoza, Ethics, II, prop. 7.



اليهود إلى هذه الحقيقة، حيث ذهبوا إلى أن الإله وعقل الإله والأشياء التي يعقلها الإله هي واحدة وهي الشيء نفسه»[1]. من هم هؤلاء البعض من اليهود؟ هم موسى بن ميمون[2] والرشديون اليهود أمثال موسى الناربوني (1299-1362م)، وإليشع دل مديجو (1458-1493م). وقد كان سبينوزا قارئاً لهما. أخذ هؤلاء اليهود فكرة هوية عقل الإله ومعقولاته، أو الإله باعتباره عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، من ابن رشد، ولاسيما شرحه ما بعد الطبيعة[3]. لكن إذا كانت أصول هذه الفكرة أرسطية ورشدية، فلماذا نسبها سبينوزا إلى «بعض اليهود»؟ ربما لرغبته في الاستشهاد بفلاسفة يهود وتوضيح أن فكرته التي يثبتها ذات أصول من الفلسفة اليهودية، ما يعني أنه لا يستعير فكرته من مصادر أجنبية عن التراث اليهودي؛ بل من التراث اليهودي نفسه.

إذا كان الإله عقلاً وعاقلاً ومعقولاً كما يقول التراث الأرسطي الرشدي وامتداداته في الرشدية اليهودية، فيجب أن يكون نظام وترابط الأفكار في عقل الإله هو نفسه نظام وترابط الأشياء في الطبيعة؛ ذلك لأن العقل الإلهي يوجد بالفعل دائماً ولا يمكن أن يوجد بالقوة؛ أي إنه متحقق بالكامل في الواقع الحقيقي. ولما كان هذا هكذا، فإن التحقق الكامل لعقل الإله هو نظام الطبيعة، وبذلك يكون العقل الإلهي متحققاً بالفعل في صورة الطبيعة وما يسودها من قانون طبيعي. إن قضية سبينوزا السابعة تتفق تماماً مع التراث الأرسطي-الرشدي القديم والوسيط حول العلم الإلهي وحول طبيعة علاقة الإله بالعالم.

---

(1) Spinoza, Ethics, II, prop. 7, scholium.

(2) بن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، 2008م، ص167: «قد علمت شهرة هذه القولة التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى، وهو قولهم إنه العقل والعاقل والمعقول، وإن هذه الثلاثة معانٍ فيه تعالى، هي معنى واحد لا تكثير فيه».

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1691-1708.



هل نجد في نصوص ابن رشد ما يؤكد لنا حضور هوية العقل الإلهي والعقل الكوني لديه وأنهما الشيء نفسه؟ بالطبع. يقول ابن رشد: «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها»؛ ولما كان الإله عقلاً، فإن عقل الإله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الموجود في الأشياء؛ أي في العالم، لكن متجرداً عن المادة، وفي ذلك يقول ابن رشد: «فإن أُلفيَ شيء في غير مادة، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات، وهو عقل المعقولات ولابد»[1]؛ أي إذا كان هناك عقل خالص مجرد بريء عن المادة ومفارق لها، وهو العقل الإلهي، فسوف يكون هذا العقل هو معقولات الأشياء لكن بعد تجردها من المادة. إن «نظام وترتيب الأشياء»، الذي يتحدث عنه ابن رشد، هو نفسه نظام وترابط الأشياء الذي يتحدث عنه سبينوزا؛ لأنهما يقصدان به النظام والترتيب الذي في عقل الإله، والذي في العالم في الوقت نفسه.

2- السبب في رفض ابن رشد التوحيد بين العقل الفعال والله:

وعلى الرغم مما تحمله هذه النصوص الرشدية من تأكيد لهوية العقل الإلهي والنظام الكوني، لا يعترف ابن رشد بعقل واحد للكون كله، ونكتشف من نصوص أخرى له أنه لا يزال يعترف بتعدد العقول المفارقة، وأن ذلك العقل الذي قصده بأنه ليس شيئاً أكثر من إدراك النظام والترتيب الذي في العالم هو العقل الفعال وليس عقل الإله؛ أي العقل الأخير في سلسلة العقول المفارقة. يقول ابن رشد في تعدد العقول المفارقة: «اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم [الفلاسفة] بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلاً أولاً هو العلة في سائرها»[2]؛ «الفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم [الفلاسفة] أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى ما مضافاً إلى علة، وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة بويج ص194؛ نشرة الجابري، ص365.

(2) المصدر نفسه، ص219.



إلى علتها فيدخلها الكثرة من هذه الجهة... العقل الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به...»[1]. لقد عاد ابن رشد إلى التصور الأفلاطوني المحدث حول تعدد العقول المفارقة وتراتبها، من العقل الأول إلى العقل الفعال.

ويبدو لي أن السبب الذي دفع ابن رشد إلى ذلك، وهو المشائي القح والمخلِّص للمنظومة الأرسطية من الأفكار الأفلاطونية المحدثة، هو سبب مرتبط بفلسفة أرسطو نفسها؛ فرغبته الجامحة في الحفاظ على المنظومة الأرسطية هي التي دفعته إلى الاعتراف بتعدد العقول المفارقة، وليس أي تأثير أفلاطوني محدث وصل إليه بطريقة ما؛ ذلك لأن نظرية العقول المفارقة تتناسب مع الكوزمولوجيا الأرسطية ونظريتها في مركزية الأرض وتشكيل الأجرام السماوية لأفلاك تدور حول الأرض. فلما كانت هناك أفلاك داخل بعضها البعض تدور فيها الأجرام السماوية بحسب كوزمولوجيا أرسطو، رأى ابن رشد أن لكل فلك عقلاً يحركه ويحفظ الجرم المتحرك فيه. وتعدد الأفلاك واختلاف حركات أجرامها في السرعة والاتجاه هو الذي دفع ابن رشد للقول بتعدد العقول المحركة لها[2]. ولما كانت هذه الأفلاك متداخلة، فإن هذا التداخل هو الذي أوحى لابن رشد بترتيب العقول المحركة لها، شبيه بالترتيب الأفلاطوني المحدث، من العقل الأول المحرك للفلك الأقصى، إلى العقل الفعال الأخير المحرك لفلك القمر. أما سبينوزا فقد رفض الكوزمولوجيا الأرسطية، ورفض معها نظرية تعدد العقول المفارقة، ولم يعترف إلا بعقل واحد، إلهي وطبيعي في الوقت نفسه.

---

(1) المصدر نفسه، ص125.

(2) استفدت في هذه النقطة من البحث الرائد لهاري ولفسون حول تعدد المحركات الأول غير المتحركة عند أرسطو وابن رشد:

Harry A. Wolfson: "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës". Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 63 (1958), pp. 233-253.



وهناك سبب آخر دفع ابن رشد لعدم التوحيد بين العقل الفعال والله، وهو رغبته في الاحتفاظ لله بالمفارقة المطلقة والتعالي على كل ما يخالط العالم والمادة. إن هذا العقل الفعال عند ابن رشد ليس سوى النظام والترتيب ونسق السببية الذي في عالم ما دون فلك القمر، وإذا وحد ابن رشد بينه وبين الله فسوف يكون الله نفسه هو هذا النظام والترتيب ونسق السببية؛ أي سوف يكون الله هو قانون الطبيعة، في حين أن ابن رشد كان يريد الاحتفاظ لله بالمفارقة المطلقة والتعالي على الكون كله لالتزامه بالتنزيه المطلق.

وقد أشار رينان إلى أن الرشديين اختلفوا عن أستاذهم في قبولهم التوحيد بين العقل الفعال والله، وأن ابن رشد قد كافح ضد هذا الرأي الذي ظهر لدى الإسكندر الأفروديسي[1]. ومن كلام رينان هذا نستطيع معرفة سبب ظهور الرؤية الأفلاطونية المحدثة للعقول المفارقة في مذهب ابن رشد، تلك الرؤية التي أشار إليها بيير دوهيم بتوسع[2]. فلما كان ابن رشد قد رفض التوحيد بين العقل الفعال والله، فمعنى هذا أن العقل الفعال سوف يكون كياناً مختلفاً عن الله، ولما كان هذا العقل الفعال هو الحاكم لعالم الكون والفساد، فهو بذلك سيكون عقلاً متوسطاً بين الله والعالم، ورتبته أدنى من رتبة العقول المحركة للأفلاك، وبذلك نجد أنفسنا أمام النظرية الأفلاطونية المحدثة في خطوطها العامة. إذا قارنا بين اختلاف الرشديين عن أستاذهم في توحيدهم بين العقل الفعال والله اتباعاً للإسكندر الأفروديسي من جهة ومذهب سبينوزا من جهة أخرى، فسنجد أن سبينوزا كان ميالاً إلى موقف الرشديين والأفروديسي وإلى التوحيد بين العقل الفعال والله؛ أي بين تلك

---

(1) رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م، ص139.

(2) دوهيم، بيير، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، 2009م، وذلك في فصل بعنوان: «نظرية النفس البشرية وأفلاطونية ابن رشد المحدثة»، ص313-332.



العقلانية التي تحكم العالم وعقلانية العقل الإلهي، ولهذا السبب قال سبينوزا عبارته الشهيرة «الله أو الطبيعة»، وذلك بسبب أن الإله عنده هو قانون الطبيعة ونسقها السببي، وهو نفسه قوة طبيعية، ومن ثم يكون سبينوزا قد وحد بين العقل الفعال الحاكم للطبيعة وعقل الإله، في اتفاق مع الرشديين والإسكندر من قبلهم، وفي اختلاف عن ابن رشد.

رابعاً- تاريخ الوعي بالأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في العقل:

ليعذرني القارئ لأنني في هذا الجزء من الدراسة لن أتبع الترتيب الزمني وأبدأ بالأقدم منتقلاً إلى الأحدث؛ بل سوف أتبع الاتجاه المعاكس؛ لأن الوعي بالمصدر الرشدي لفلسفة سبينوزا كان على أشده في الماضي أكثر من الحاضر. والأسباب في ذلك كثيرة، أهمها أن تعصب الباحثين الغربيين، واليهود منهم على وجه الخصوص، أعماهم عن هذا المصدر الرشدي لفلسفة سبينوزا؛ إذ زاد السكوت عن رشدية سبينوزا في الآونة الأخيرة، ما عدا القلة القليلة من الباحثين. ومنهم أرماندو سلفاتور، الذي كان منتبهاً إلى الصلة الوثيقة بين سبينوزا من جهة وتراث فلاسفة الإسلام، وعلى الأخص ابن رشد، من جهة أخرى. يقول أرماندو سلفاتور: «إن القلائل من زمرة المعلقين والمؤيدين لسبينوزا في القرن العشرين.. هم الذين يعترفون بأهمية حقيقة أن هذا الفيلسوف الهولندي كان وريثاً للعوالم الثقافية الزاخرة والمعقدة للأندلس.. لقد جمع سبينوزا محفزات فكرية مختلفة، بعضها عبارة عن صدى لأكثر رؤى الفلسفة الإسلامية واللاهوت العقلي التأملي الإسلامي جرأة، تلك التي واجهها الفقهاء المسلمون»[1]. «كان نسقه الفكري الجديد مديناً بعمق لكل من التصوف اليهودي للقبالة في أيبيريا... وتراث المفكرين العقلانيين أمثال الفارابي وابن سينا ولاسيما الأندلسيين ابن رشد وموسى بن

(1) Armando Salvatore, Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the contemporary Presence of Islam The Muslim world, V1. 96, October 2006.(543 - 561), p. 545-546.



ميمون.. لكن رغبة سبينوزا في التغلب على أي تراث ثقافي أو ديني قد جعل هذه الجذور غير منظورة، جزئياً لا كلياً، في أعماله»[1]. ينبّه سلفاتور إلى أن سبينوزا نفسه يتحمل جزءاً من مسؤولية عدم وضوح مصادره الفلسفية نظراً لأنه كان مقلاً للغاية في الإشارة إلى سابقيه من الفلاسفة، وكان يقصد السكوت عن عمد عن أي مصدر استقى منه أي فكرة[2].

أما الباحث الهولندي هوبرت ديثييه فهو من الباحثين القلائل الذين يعترفون بالأصل الرشدي لنظرية سبينوزا في وحدة العقل وفي فناء النفوس الفردية. ففي دراسة له بعنوان: (**جدل التنوير عند ابن رشد: بعض الصعوبات في مفهوم العقل**) (2002م)، يذهب ديثييه إلى أن نظرية ابن رشد في وحدة العقل، وفي أن العقل الإنساني به جزء فاعل، وأن هذا الجزء هو جزء من العقل الإلهي، تكرر ظهورها عند سبينوزا. يقول ديثييه معلقاً على نظرية وحدة العقل عند ابن رشد: «هذه النظرية تصدم دارس الفلسفة الحديثة باعتبارها سبينوزية تماماً؛ أي إن سبينوزا هو من جهات عديدة داخل التراث الرشدي، أو على الأقل داخل التراث المشترك الذي يجمع ابن رشد وابن ميمون، والذي كشف عن آراء مماثلة حول وحدة العقل»[3]. إن ديثييه يقول: إن دارس الفلسفة الحديثة سوف تظهر أمامه نظرية ابن رشد في العقل على أنها «سبينوزية تماماً». هذا هو ما يظهر للباحث الغربي، لكن كيف يكون ابن رشد سبينوزياً؟ إن العكس هو الصحيح: سبينوزا هو الرشدي!

والملاحظ أن ديثييه أدخل ابن ميمون باعتباره الوسيط الذي انتقلت منه أفكار ابن رشد إلى سبينوزا. لكن كان هناك وسطاء آخرون غير ابن ميمون،

---

(1) Ibid, p. 546.

(2) Ibid, p. 547.

(3) Hubert Dethier, «Averroes's Dialectic of Enlightenment: Some Difficulties in the Concept of Reason», Insartonia, vol.15, Sarton Chair Lectures, pp. 59-93, 2002. (p. 66).

انتقلت منهم أفكار ابن رشد إلى سبينوزا، وإن على نحو غير مباشر، وهم المفكرون اليهود الذين واجهوا نظرية ابن رشد في النفس والعقل، وأهمهم حسداي كريسكاس (1340-1410/ 1411م)، الذي قرأ سبينوزا كتابه الشهير **(نور الإله)**، واستشهد به في إحدى رسائله، وهي الرسالة الثانية عشرة إلى لودفيغ ماير[1].

والملاحظ أن ديثييه متخصص في فلسفة ابن رشد، ولذلك لم يكن يلاقي أي حرج في التصريح بالمصدر الرشدي لنظرية سبينوزا في العقل، أما أن يكون أحدهم متخصصاً في سبينوزا فمن الصعب عليه للغاية أن يعترف بالمصدر الرشدي لأفكاره، وهذا هو حال عشرات الدراسات عن نظرية سبينوزا في العقل ونظريته في الخلود وفي الأزلية التي يغيب عنها اسم ابن رشد تماماً[2]. ومثالاً على الباحث المتخصص في سبينوزا والذي يذكر المصدر الرشدي لأفكاره وإن على استحياء وعلى نحو غير مباشر، نأتي بحالة ستيفن نادلر.

---

(1) Spinoza, Letter 12 (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, Complete Works, op.cit, p. 788.

وقد نقد كريسكاس نظرية ابن رشد في العقل في كتابه نور الإله:

Or Adonay: Warren Harvey, Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect. (PhD Dissertation, Columbia University, 1973), pp. 125 ff.

(2) لم نستطع ذكر كل الدراسات حول نظرية سبينوزا في العقل وفي الخلود، التي تجاهلت ابن رشد، فهي لا تحصى، واكتفينا بإيراد تلك الدراسات القليلة التي اعترفت بالمصدر الرشدي لفلسفة سبينوزا في العقل. أما ما عداها فيتجاهل ابن رشد تماماً. ومن هنا توصلنا إلى نتيجة تقول: إن أي دراسة عن سبينوزا صامتة تماماً عن ابن رشد إلا تلك الدراسات التي تناولناها في المتن. لكن المثال الزاعق والفاقع على السكوت العمدي عن رشدية سبينوزا هو المفكر الفرنسي الشهير بيير ماشيري، صاحب أضخم شرح تفصيلي لكتاب (الأخلاق) لسبينوزا، والمسمى (مقدمة لأخلاق سبينوزا)، المكون من خمسة مجلدات، ظهرت بين 1994 و1999م.

Pierre Macherey, Introduction à l'Ethique de Spinoza (Presses Universitaires de France, 1995-1997).



ستيفن نادلر باحث أمريكي يهودي متخصص في سبينوزا، خصص له دراسة تركز على موضوع خلود النفس بعنوان (**هرطقة سبينوزا: الخلود والعقل اليهودي**) (2001م)، وكان على وعي بالأصل الرشدي لإنكار سبينوزا الخلود الشخصي، لكنه لم يصرح بذلك على نحو واضح؛ ذلك لأن كل ما كان يهدف إليه في دراسته هو ربط نظرية سبينوزا في النفس والعقل بآراء الفلاسفة اليهود حول الموضوع، ولاسيما موسى بن ميمون، وليفي بن جرشوم، اللذين يَعدّهما السلف المباشر لسبينوزا، ويأتي هذا من تعصبه لبني دينه كونه يهودياً. لكنه لم يستطع التنكر الكامل لابن رشد؛ إذ هو المصدر الأول لكل نظريات الفلاسفة اليهود حول النفس والعقل، ولذلك نراه يُرجع مسألة إنكار الخلود الشخصي عند سبينوزا إلى ابن ميمون وبن جرشوم (1288-1344م) بعد أن أرجع نظرية هذين الأخيرين إلى ابن رشد في موضع سابق من دراسته. يقول نادلر: «الحقيقة أن ما أعدّه إنكار سبينوزا للخلود الشخصي هو، من نواحٍ كثيرة، النهاية المنطقية لما أعلنه ابن ميمون وبن جرشوم حول النفس والخلود»[1]. لم يستطع نادلر هنا القول إنهما هما المصدر المباشر لإنكار سبينوزا للخلود الفردي لأنهما لم يقولا بهذه النظرية، ولذلك نراه يتحدث عن «النهاية المنطقية» لأفكارهما حول النفس. وفي ذكره للعبارة الأخيرة تناسى نادلر أن الذي أنكر الخلود الشخصي على نحو صريح ومبرهن هو ابن رشد في شروحه على كتاب النفس لأرسطو، وفي رسائله الثلاث في الاتصال بالعقل الفعال. فهو قبل ذلك كان قد اعترف بنفسه أن بن جرشوم قد أخذ نظريته في النفس من ابن رشد[2]، ورصد التطابقات بين ابن ميمون وابن رشد في الصفحة نفسها والصفحة التالية. وكان قد سبق أن أوضح أن نظرية ابن ميمون في السعادة والخلود الذي يمكن أن يتحقق معرفياً

(1) Nadler, Steven, Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind, (New York: Oxford University press, 2001), p. 95.

(2) Ibid, p. 88.



للفيلسوف في هذه الحياة الدنيا هي ذاتها نظرية ابن رشد[1]. وبطبيعة الحال، إن نادلر قد تناسى أيضاً النزاع الفلسفي بين المفكرين اليهود حول نظرية ابن رشد في الخلود، والذي ظهر بعد بن جرشوم، الذي دخلت فيه شخصيات مهمة مثل حسداي كريسكاس وأبرابانل (1437-1508م)، ذلك النزاع الذي واجه فيه هذان الأخيران نظرية ابن رشد في الخلود النوعي للجنس البشري معرفياً فقط، وإنكار الخلود الفردي[2]، وهو النزاع الذي كانت أصداؤه لا تزال تتردد في عصر سبينوزا؛ وقد كان سبينوزا نفسه جزءاً من هذا النزاع، وقف فيه بجانب نظرية ابن رشد في فناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي.

أما الباحث البرازيلي كارلوس فرينكل، المتخصص في الفلسفة اليهودية، فيبدو أن تخصصه هذا قد دفعه إلى الاعتراف بالأصول الرشدية لمصادر سبينوزا. فنظراً لعمله في التراث الفلسفي اليهودي، الذي يشكل ابن رشد رافداً أساسياً له، ونظراً لأن فرينكل كان دائم الربط بين سبينوزا والفلاسفة اليهود الوسيطيين والنهضويين، لم يجد بداً من تناول تأثير الرشدية اليهودية في سبينوزا، الذي كان موضوع أكثر من دراسة قام بها في السنوات الأخيرة[3]. لكن كل ما كان يهتم به فرينكل هو الأصول الرشدية لنظرية سبينوزا في العلاقة

(1) Ibid, pp. 63-65.

(2) Seymour Feldman, Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel Defender of Faith. (New York: Routledge, 2003), pp. 117 ff, 128 ff.

(3) Fraenkel, Carlos, «Could Spinoza Have Presented The Ethics as the True Content of the Bible?», in Daniel Garber and Steven Nadler (eds.), Oxford Studies in Early Modern Philosophy, 4, 2008; Fraenkel, Carlos, «Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources», in C. Fraenkel et.al. (eds), The Rationalists: Between Tradition and Innovation. (Springer, B.V. 2011), pp. 27-43.Fraenkel, Carlos: "Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza", in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013).

كما أشار فرينكل، على نحو عابر وسريع، وبكلمة واحدة في دراسة عن الفيلسوف اليهودي البولندي سليمان ميمون، إلى أن نظريته في العقل اللامتناهي الإلهي وعلاقته =



بين العقل والوحي أو الفلسفة والدين بوجه عام، وبذلك لم يتعرض لمقارنة مفصلة بين نظريتيهما في العقل. ولو كان قد فعل هذا لوضح لديه مدى التطابق بينهما، ولظهرت لديه رشدية سبينوزا أوضح وأكثر جلاءً.

وتناول الباحث اليهودي الفرنسي إسرائيل ريفا، في أكثر من عمل من الخمسينيات إلى السبعينيات، مصادر سبينوزا الفلسفية من البيئة الفكرية اليهودية المحيطة به في هولندا، وأرجع أفكاره الأساسية إلى تأثير عدد من المهاجرين اليهود المارانو الإسبان والبرتغاليين الذين انتقلوا إلى هولندا في النصف الأول من القرن السابع عشر بعد الاضطهاد الذي تعرضوا له في أيبيرا (أوريل دا كوستا[1]، خوان دي برادو[2]، لابايريرا). ذهب ريفا إلى أن الأفكار الراديكالية الفلسفية كانت منتشرة بين هؤلاء، نظراً لتعليمهم الفلسفي الراقي الذي تلقوه في جامعات إسبانيا[3]، ونظراً لانفتاحهم على أكثر من ثقافة ومعرفتهم بأكثر من

= بالعقل الإنساني كانت «تنويعاً على التيمة الرشدية المعروفة». ولكن على الرغم من خطورة هذه الإشارة السريعة، التي تدلنا على أثر رشدي في فلسفة سليمان ميمون، وكذلك في المثالية الألمانية التي كانت فلسفته المصدر الأساسي لنظرياتها في المعرفة المطلقة والروح المطلق، لم يتوسع فرينكل فيها ولم ينمِّها، وكان يشير إلى المصدر الرشدي على استحياء شديد، هذا الاستحياء الذي تدل عليه إشارته السريعة المقتضبة. وإنني لا ألوم فرينكل وحسب؛ بل ألوم مراجعي الدورية الشهيرة التي نشر فيها دراسته (Kant-Studien) وهي المجلة الأولى في العالم في مجال الدراسات الكانطية، والذين لم ينبهوه إلى ضرورة شرح عبارته الخاطفة السريعة بمزيد من التفصيل.

Fraenkel, Carlos, «Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the Problem quid juris in Kant's Theory of knowledge», Kant-Studien, 100, (2009), pp. 212-240.

(1) Israel S. Revah, «Du marranisme au judaisme et au deisme: Uriel da Costa et sa famille», Annuaire du College de France (1972-1 973), pp. 650-53.

(2) Israel S. Revah, Spinoza et Juan de Prado (Paris: Mouton, 1959).

(3) ولاسيما جامعة ألكالا دي هيناريس؛ أي قلعة هيناريس، التي كانت مركزاً للرشدية الأكاديمية السرية.



دين ومذهب ديني. وقد أشار ريفا إلى أن الأفكار الرشدية كانت منتشرة بينهم، ومنهم انتقلت إلى سبينوزا. لكن كانت دراساته تاريخية بيبليوغرافية تهتم بالوثائق أكثر من اهتمامها بالمقارنات النسقية والتحليلات المستفيضة، ولذلك بقيت إشاراته إلى الأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا دون تأثير كبير على الدراسات السبينوزية في الغرب، ناهيك عن التحامل الغربي المعتاد تجاه الفلسفة الإسلامية، الذي أدى إلى مزيد من التجاهل لرشدية سبينوزا.

ولعل أشهر من أبرز الصلة الوثيقة بين نظرية ابن رشد في العقل ونظرية سبينوزا هو ستيفن تشاك تورناي في بحثه **(مذهب ابن رشد في العقل)**[1]. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة قديمة (1943م)، لم تنجح في تنبيه الباحثين الغربيين إلى الأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا في العقل؛ إذ تعرضت للتجاهل المقصود. ذهب تورناي إلى أن ابن رشد قد تبنى فكرة فناء النفوس الفردية من الإسكندر الأفروديسي، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى سبينوزا[2]. وعلى الرغم من أن هذا التوصيف صحيح في عمومه، أساء تورناي فهم نظرية الإسكندر، ومن ثم نظرية ابن رشد نفسها، ولذلك لم يدرك ما هي حقيقة الفكرة الرشدية، التي انتقلت إلى سبينوزا؛ ذلك لأن الإسكندر قال بأن العقل الهيولاني فان لأنه مرتبط بالبدن. لكن ليس العقل الهيولاني فانياً عند ابن رشد؛ بل هو أزلي لأنه مشترك بين البشرية كلها، والذي يفنى عند ابن رشد هو النفس الفردية الحيوية التي هي كمال أول للبدن، وما يرتبط بها من قوى معرفية مثل الإدراك الحسي والذاكرة والمخيلة. وهذه هي النظرية نفسها التي انتقلت إلى سبينوزا، لا نظرية الإسكندر في فناء العقل الهيولاني؛ ذلك لأن نظرية سبينوزا في الفناء والخلود هي النظرية الرشدية ذاتها، والتي تنص على أن الفناء هو للعقول والنفوس الفردية، والخلود هو للعقل الكلي الجمعي

(1) Tornay, Stephen Chak, «Averroes' Doctrine of the Mind», The Philosophical Review, vol. 52, no. 3 (May 1943), pp. 270-288.

(2) Ibid, p. 273.



المشترك بين النوع البشري كله، سواء الهيولاني أم المستفاد أو الفعال. لكن يعود تورناي في آخر بحثه ليشير إلى تطابق سبينوزا وابن رشد في موقفيهما من الخلود، وأنه نوعي كلي وليس فردياً وأنه خلود عقلي أساساً"[1].

أما هاري ولفسون فهو صاحب أشهر دراسة تتبعت مصادر سبينوزا الفلسفية لدى فلاسفة العصور الوسطى المسلمين واليهود. ففي كتابه (**فلسفة سبينوزا: الكشف عن الحركة الضمنية لتفكيره**) (1934م)، ربط ولفسون بين سبينوزا من جهة وفلسفات الفارابي وابن سينا وابن رشد وموسى بن ميمون وليفي بن جرشوم وحسداي كريسكاس. لكنه عند تعرضه لنظرية سبينوزا في العقل لم يركز على مصادرها الرشدية؛ بل ربطها بالأفلاطونية المحدثة العربية لدى الفارابي وابن سينا. والذي دفعه إلى ذلك أنه وجد صعوبة في فهم فكرة سبينوزا القائلة إن جزءاً من العقل هو الذي يخلد وهو المنتمي من الأصل إلى صفة الفكر اللامتناهية لدى الجوهر. وكي يعثر ولفسون على أصل تاريخي لهذه الفكرة قال: إنها هي الفكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة إن النفوس الجزئية تعود بعد الموت للاتحاد بالعقل الفعال، وهي النظرية التي يقول عنها إنها ظهرت لدى الفارابي وابن سينا، ثم سكت تماماً عن ابن رشد[2]، على الرغم من أنه أرجع إليه الكثير من أفكار سبينوزا الأخرى في المنطق والميتافيزيقا[3]. والحقيقة أن سبينوزا لا يتحدث أبداً عن عودة

---

(1) Ibid, p. 282.

(2) Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. 2, pp. 291-297.

(3) كشف ولفسون عن تأثره بالتأويل الصدوري-الفيضي لفلسفة سبينوزا، الذي كان منتشراً في عصره، والذي ينظر إلى علاقة الجوهر بالصفات والأحوال على أنها علاقة فيض ويضعها في صورة تراتبية. وقد كان شراح فلسفة سبينوزا في القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين متأثرين في ذلك بهيغل الذي أدخل مثل هذا التأويل لفلسفة سبينوزا. أما ولفسون فبالإضافة إلى التراث السابق له في التأويل الصدوري الخاطئ لسبينوزا، إن ما أكد لديه هذا التفسير أكثر هو كثرة قراءته لسبينوزا على =

النفوس الفردية للاتحاد بالعقل الكلي أو بالجوهر، فالخلود عنده ليس عودة وليس اتحاداً بجوهر، وكذلك الحال بالنسبة إلى ابن رشد الذي خرج عن المذهب الأفلاطوني المحدث للفارابي وابن سينا. إن الخلود عند سبينوزا هو نفسه الخلود عند ابن رشد؛ أي مشاركة الإنسان في الخلود في حياته الأرضية، وهي الفكرة الصعبة الغريبة التي سوف نشرحها بالتفصيل.

لم يكن كلّ الباحثين الغربيين في فلسفة سبينوزا يتجاهلون الأصول الرشدية لفلسفته؛ ذلك لأنّ بعضاً منهم كان يشير إشارات سريعة إلى هذه الأصول، لكن لم يتوسع في البحث فيها أحد. ومن هؤلاء ريتشارد مكيون في كتاب مبكر عن سبينوزا يرجع إلى سنة (1928م)؛ إذ يلاحظ القرب الشديد بين نظرية سبينوزا في الخلود ونظرية ابن رشد. يقول مكيون في ذلك: «في اتفاق مع نظريته في طبيعة العقل، يُقَدِّم سبينوزا مذهباً في الخلود، وهو يحمل كل علامات المذهب الرشدي، الذي كان ولا شك على علم به من موسى بن ميمون؛ وهو خلود ذلك الجزء منا الذي يمكنه أن يتصل بالماهيات الأزلية التي ترجع مباشرة إلى الله؛ وهو الجزء الذي أسماه ابن رشد العقل الفعال الذي هو واحد لدى كل البشر. لكن من المؤكد أن هذا الخلود»، سواء عند سبينوزا أم عند ابن رشد، «ليس شخصياً»[1]. لقد كان مكيون على حق في كل ما قاله، لكنني أود الإشارة إلى ثلاث مسائل في نصه السابق: الأولى أنّ ابن ميمون لم يكن مصدر سبينوزا الوحيد في معرفة فلسفة ابن رشد، ولاسيما مذهبه في العقل والخلود؛ إذ كان هناك مصدر آخر أهم هو

= خلفية الفلاسفة اليهود المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة الفارابية والسينوية أمثال: ابن جبرول وابن ميمون ويهوذا اللاوي وليفي بن جرشوم. حول التأويلات الصدورية لفلسفة سبينوزا، انظر:

Willis, Robert,Benedict de Spinoza, His Life, Correspondence, and Ethics (London: Trubner & co., 1870); Martineau, James,A Study of Spinoza (London: Macmillan, 1883).

(1) Richard Mckeon, The Philosophy of Spinoza. (London: Longmans, Green and co., 1928), p. 307.



كتاب حسداي كريسكاس (**نور الإله**)، الذي خصّص منه جزءاً كبيراً في نقد نظرية ابن رشد في العقل والخلود[1]. والمسألة الثانية أن مكيون يعترف بأنّ ابن ميمون كان مصدر سبينوزا في معرفة نظرية ابن رشد في العقل، ما يعني أنّ ابن ميمون نفسه قد تأثر بها، وهو الأمر الذي يمثل اعترافاً نادراً من باحث غربي لأثر ابن رشد في ابن ميمون[2]. والمسألة الثالثة أن مكيون لم يكن دقيقاً عندما ذهب إلى أن ذلك الجزء منا الذي يمكنه أن يتصل بالماهيات الأزلية هو العقل الفعال؛ ذلك لأن العقل الذي قال عنه ابن رشد إنه يمكن أن يتصل بالعقل الفعال هو العقل الهيولاني، أما العقل الفعال عند ابن رشد فهو يوجد على جهتين: الجهة الأولى هي وجوده الكوني باعتباره النظام والترتيب والقوة الطبيعية التي في عالم ما دون فلك القمر، والجهة الثانية هي وجوده باعتباره صورة أو غائية نهائية في العقل البشري.

خطأ نادلر في فهم نظرية سبينوزا في فناء العقل الإنساني:

يذهب نادلر إلى أنّ العقل الإنساني عند سبينوزا معتمد على البدن الإنساني اعتماداً مطلقاً، وهو في ذلك مشابه للعقل الهيولاني عند الفلاسفة اليهود السابقين على سبينوزا، الذي يموت بموت البدن، وأنّ الخلود ليس سوى فكرة دينية زائفة[3]. لقد أخطأ نادلر في ذلك تماماً، ولم يكن دقيقاً في تخمينه؛ ذلك لأن العقل الهيولاني، باعتباره فانياً مع فناء البدن، ليس سوى

(1) Warren Harvey, Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect. (PhD Dissertation, Columbia University, 1973), pp. 125 ff.

(2) بالإضافة إلى اعتراف آخر أحدث لوارين زيف هارفي في كتابه عن كريسكاس، في هامش قصير في الصفحة 87، حيث يذكر أنّ ابن رشد كان قد أتم كتابه (تهافت التهافت) سنة 1184م، في حين بدأ ابن ميمون كتابة (دلالة الحائرين) سنة 1186م: Warren Zev Harvey, Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas (Amsterdam: J.C. Gieben, 1998), p. 87.

(3) Nadler, Steven, Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind. (Oxford: Clarendon Press, 2001), p. 104.



فكرة بن جرشوم التي قدمها رداً على ابن رشد، الذي قال بخلود العقل الهيولاني[1]؛ أما باقي الفلاسفة اليهود الرشديون فقد تمسكوا بنظريته في أزلية العقل الهيولاني، وأهمهم موسى الناربوني وإليشع دل مديجو. لا يتحدث سبينوزا في الجزأين الأول والثاني من (**الأخلاق**) عن عقل هيولاني؛ بل عن عقل فردي، وقضاياه تؤدّي إلى القول بفناء هذا العقل الفردي مع موت البدن الحامل له. ولا يبدأ سبينوزا في الحديث عن عقل لا يفنى إلا في الجزء الخامس والأخير من كتابه. العقل الهيولاني عند ابن رشد خالد لأنّه لا يفنى بفناء الأفراد، ولأنه القدرة المعرفية الملازمة للنوع البشري باعتباره نوعاً؛ صحيح أننا لا نجد هذه الفكرة عن الأزلية بحذافيرها عند سبينوزا، إلا أنّ «ذلك الجزء من العقل الذي لا يفنى تماماً مع البدن ويبقى منه شيء» لن يكون سوى العقل الهيولاني، ولن يكون بقاؤه سوى البقاء الذي عينه ابن رشد لهذا العقل. كما أن هناك جزءاً آخر من العقل يبقى عند ابن رشد، وبقاؤه نوعي وجمعي مثل العقل الهيولاني، وهو العقل المستفاد المعبر عن المعرفة البشرية المتراكمة عبر الأجيال والعابرة للأجيال والمتجاوزة لها، ولا نعثر لدى سبينوزا أيضاً على ذلك التمييز بين نوعي الأزلية: أزلية الهيولاني وأزلية المستفاد، ربما لأن سبينوزا قد تخلى عن كل المصطلحات الأرسطية.

لغة سبينوزا وأسلوبه، والسبب في عدم فهمه من قبل الباحثين:

يرجع أحد أسباب صعوبة فهم نظرية سبينوزا في العقل من قبل الكثير من الباحثين إلى لغة سبينوزا التقنية المليئة بالمصطلحات، وإلى الأسلوب المختصر للغاية الذي لا يلجأ إلى الكثير من الشرح والتفصيل، والذي يتبع المنهج الهندسي الاستنباطي؛ إذ إن برهان كل قضية لا يأتي بعدها دائماً؛ بل

---

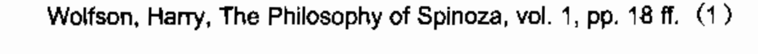
(1) انظر في ذلك بحث المؤلف: منصور، أشرف حسن، نظرية ليفي بن جرشوم في خلود النفس وأصولها الرشدية، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، العدد 69، 2012م.



يمكن أن يكون قبلها من القضايا السابقة لها، حيث تكون القضية في حقيقتها نتيجة لما قبلها، ومن ثمّ لا تكون محلّ برهان يأتي بعدها. هذا الأسلوب كان وراء اتهام سبينوزا بالغموض، لكنه في الوقت نفسه يوضح لنا كيف أن سبينوزا كان يعبر عن أفكار سابقة في تاريخ الفلسفة في صورة قضايا مختزلة للغاية وقصيرة؛ حيث إن شرحها والفهم الكامل لمعناها يتطلب من الدارس البحث في كل التراث الفلسفي السابق له. وهذا هو بالضبط ما فعله هاري ولفسون في دراسته الرائدة عن سبينوزا؛ إذ كشف عن خلفيات أفكاره من التراث اليوناني والعربي واليهودي، وأوضح أن الفهم الأدق لفلسفة سبينوزا لا يتأتى إلا باستيعاب الإشكالات الفلسفية السابقة له، التي تمثل فلسفته حلاً لها، دون أن يذكر هذه الإشكالات صراحة[1]. أما بالنسبة إلى نظريته في العقل فإنني أقول إن الفهم الصحيح والدقيق لها لا يتأتى إلا بردها إلى نظرية ابن رشد؛ ذلك لأن الأفكار والقضايا الغامضة والصعبة، التي وضعها سبينوزا في إطار هذه النظرية، لا نجد مفتاحاً لفهمها سوى لدى ابن رشد، وكأن ابن رشد شارح لسبينوزا، لا لأرسطو وحسب.

صعوبة قبول نظرية سبينوزا في فناء النفوس الفردية وخلود العقل الكلي لدى بعض الباحثين، ووضوحها لدى البعض الآخر:

وجد عدد من الباحثين المعاصرين صعوبة في فهم نظرية سبينوزا في أزلية العقل، وعلى رأسهم بينيت وكورلي، كما أساء بعض آخر فهم هذه النظرية، وعلى رأسهم هاري ولفسون؛ إذ اعتقد أن سبينوزا يقول بإمكان خلود النفس الفردية. والحقيقة أن الصعوبة التي وجدوها لا ترجع إلى سبينوزا نفسه؛ لأن لغته -وإن كانت صعبة- واضحة، وعلى الرغم من اختصارها وتجريديتها العالية، دقيقة. هذه الصعوبة التي وجدها هؤلاء الباحثون مردها عدم تمكنهم من قبول نظريته في فناء النفوس الفردية وأزلية العقل الكلي. فقد منعتهم



(1) Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza, vol. 1, pp. 18 ff.



مسلماتهم وخلفياتهم اللاهوتية والديكارتية من فهم سبينوزا ومن تقبل نظرياته المضادة لتلك المسلمات التي اعتادوها. فبينيت، على سبيل المثال، يذهب إلى أن الجزء الخامس من (**الأخلاق**) «فظ وصادم ويمثل كارثة ليس لها ما يبررها وقمامة (rubbish) تدفع الآخرين لأن يكتبوا هراء»[1]. أما كورلي فيقول: «على الرغم من سنين كثيرة من الدراسة، لا أزال أشعر بعدم فهم هذا الجزء من الأخلاق على الإطلاق... إنني أشعر بحرية الاعتراف بذلك؛ لأنني أعتقد أيضاً أنه ليس هناك شخص آخر فهم [هذا الجزء] بدقة»[2]. ومعنى هذا أنه في اللحظة التي تتضح فيها الملامح الرشدية لنظرية سبينوزا في العقل وبقوة، يشيح هؤلاء الباحثون بوجوههم عنها ويرددون حجة عدم الفهم. وفي المقابل كان هناك باحثون آخرون فهموا نظرية سبينوزا في أزلية العقل جيداً وعلى نحو صحيح. فها هو هامبشاير، الذي ظهر كتابه عن سبينوزا سنة (1952م)؛ أي قبل كتابي بينيت وكورلي، يقول: إن الخلود الذي يقصده سبينوزا لا يمكن أن يكون خلوداً شخصياً فردياً أبداً؛ إذ يذهب هامبشاير إلى أن ما يتبقى بعد موت الفرد، على الرغم من أن هناك جانباً أزلياً من العقل، لا يمكن أن يتصف بأي فردية ولا بأي شخصية: «إن الأزلية الممكنة للعقل البشري لا يمكن... أن يكون المقصود منها أنني أبقى، باعتباري فرداً متمايزاً، طالما أنني أحوز المعرفة الحقة؛ ذلك لأنني طالما حزت هذه المعرفة، فإن فرديتي باعتباري شيئاً خاصاً جزئياً تختفي ويصير عقلي متحداً مع الإله أو الطبيعة مدركة تحت صفة الفكر»[3]. لكن بعد أن يُقَدِّم هامبشاير المعنى الحقيقي لنظرية سبينوزا يقرّ بأنه لا يعرف بدقة الطريقة التي تمكن بها سبينوزا من الإتيان بهذه الفكرة؛ لأن هذه الطريقة، كما يقول

---

(1) Bennett, Jonathan.A Study of Spinoza's Ethics (Indianapolis: Hackett, 1984), p. 357, 372.

(2) Edwin Curley, Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics. (Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1988), p. 84.

(3) Stewart Hampshire, Spinoza (London: Pelican, 1952), p. 175.



هامبشاير، غير مصرّح بها في نصّ سبينوزا، إذ كانت من الأفكار التي ترك سبينوزا القارئ يتوصل إليها بنفسه دون أن يعلن عنها، بدافع من الحرص والتخفي[1]. وهامبشاير محق تماماً في ذلك؛ لأن سبينوزا لو كان قد صرح بما يقصده بذلك الجزء من العقل الذي يبقى، لكان قد صرح بنظرية خلود العقل الجمعي التي كفرتها الكنيسة رسمياً منذ (1277م) ومنعت تدريسها، وكان آخر تكفير وحظر هو في المجمع اللاتيراني سنة (1513م). هذا التخفي وتجنب التصريح بما كان يقصده سبينوزا من أزلية العقل كان أحد أسباب غموض نظريته هذه، فهي غامضة لمن لم يفهم خلفياتها الرشدية، ولم يستوعب سياق التقية الذي يتبعه سبينوزا[2]؛ أي إنّ سبينوزا لم يُقَدِّم مبررات أو حججاً كافية لفكرة الخلود النوعي الجمعي للعقل. والسبب الذي لم يجعل هامبشاير يتوصل إلى حقيقة مصادر مذهب سبينوزا في الخلود أنّ سبينوزا كان يخفي مصادره دائماً، وكان يُقَدِّم فكره في صورة قضايا مستنبطة بعضها من بعض، ما يزيد من صعوبة الكشف عن مصادره، التي لم تكن في حقيقتها سوى المصادر الرشدية.

ويتّفق كورلي مع هامبشاير في ملاحظة الطابع اللاشخصي للخلود في مذهب سبينوزا، فعلى الرغم من الصعوبة التي يجدها كورلي في فهم الجزء الخامس من **(الأخلاق)**، تأكّدت لديه لاشخصية الخلود عند سبينوزا. يقول: «ليست لدى سبينوزا أيّ فكرة عن الخلود الشخصي. فما يبقى بعد فناء البدن ليس شخصاً ...**وبصرف النظر عمّا يعنيه مذهب خلود العقل**، فهو لا يعني

(1) Hampshire, Loc.cit.

(2) حول أسلوب التخفي طريقةً للكتابة الفلسفية وتقيةً من اضطهاد الفلاسفة، انظر دراسة ليو شتراوس، التي كشف فيها عن هذا الأسلوب لدى الفارابي وابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا:

Strauss, Leo Persecution and the Art of Writing (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952).



أنني أستطيع أن أنعم بأي أمل في الخلود»[1]. هنا نلاحظ كيف أن كورلي يشيح بوجهه عن مهمة فهم معنى الخلود الذي يقصده سبينوزا. يقول: «بصرف النظر عمّا يعنيه مذهب خلود العقل»، ما يعني أنّه في اللحظة التي سوف تتضح فيها المعالم الرشدية لمذهب سبينوزا في الخلود، يصرف كورلي النظر عن هذه المعالم، ويؤكّد أنّ الخلود الذي يقصده ليس شخصياً. ويلاحظ موريسون أنّ استحالة الخلود الفردي عند سبينوزا لا تأتي من مجرد أنّ ذلك الجزء الذي يبقى من العقل يعود للاتحاد بالإله، وهو جزء غير شخصي وغير فردي؛ بل إنّ الخلود الفردي عند سبينوزا مستحيل لأنّ شرط الفردية عند سبينوزا وهو البدن يموت وتموت معه الفردية أيضاً[2].

خاتمة:

كان هدف هذه الدراسة هو كشف سبينوزا وهو متلبّس بتبنّي الأفكار الرشدية، ثمّ البحث عن كيفية حدوث ذلك، وعن الطريقة التي وضع بها سبينوزا هذه الأفكار الرشدية نفسها، لكن مُبرهناً عليها من داخل مذهبه الخاص. إن ملاحظتي للأفكار المشتركة الآتية كانت دافعي الأساسي للبحث التفصيلي عن الأصول الرشدية لنظريات سبينوزا في النفس والعقل، والفناء والأزلية.

1- على المستوى الأنطولوجي: لم يتبنَّ سبينوزا النظرية الأفلاطونية الأوغسطينية اللاهوتية، التي استمرّت لدى ديكارت في النظر إلى الكيان الإنساني على أنه مكوّن من جوهرين متمايزين ومنفصلين هما النفس والبدن، وهو ما عُرف في تاريخ الفلسفة بالنزعة الثنائية. وفي المقابل كشف سبينوزا عن مواجهة لهذه الثنائية التقليدية، ودافع عن وحدة الكيان

(1) Curley, Behind the Geometrical Method, p. 86.

(2) James Morrison, «Spinoza on the Self, Personal Identity, and Immortality», in G. Hunter (ed.), Spinoza: The Enduring Questions (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp. 32 ff.



الإنساني بذهابه إلى أنّ ما يُسمَّى النفس ما هو إلا قوة من قوى البدن، في اتحاد واختلاط معه وغير متمايزة عنه، وهو ما ظهر بوضوح في فلسفة ابن رشد، الذي تبنى التعريف الأرسطي للنفس القائل إنها كمال أوّل لجسم طبيعي عضوي، ذلك التعريف الذي ينظر إليها على أنها القوة الحيوية للبدن.

2- على المستوى السيكولوجي: أن النفسَ، طالما كانت قوة بدنية، فانيةٌ بفناء هذا البدن. هذه الفكرة مشتركة لدى سبينوزا وابن رشد، على الرغم من اختلافهما في طرق البرهنة عليها كما أثبتت الدراسة. ولم يقتصر أمر هذه الفكرة على مجرد القول بفناء قوى التغذي والنمو والإحساس مع فناء البدن الذي هو محل هذه القوى وحاملها، بل يصل الأمر بفكرة فناء النفس إلى تلك القوى التي يبدو في ظاهرها أنها معرفية، لكنها لا تزال مرتبطة بقوى النفس البدنية. أقصد بذلك قوى الإدراك الحسي والتذكر والتخيل. فكما أنّ الإدراك الحسي مرتبط بالأعضاء الحسية للبدن، فهو فانٍ بفنائها؛ وكما أن التذكر ينطوي على استحضار إدراكات حسية سابقة، فهو أيضاً فان بفناء البدن وأعضائه الحسية؛ وكما أن التخيل يتأسس في استحضار صورة الحسي في حالة غيابه عن الحواس، ويعتمد على تركيب صور حسية، ويستند على قوة الإدراك الحسي، فهو لا يستطيع العمل في غيبة الإدراك الحسي، وبذلك يكون هو الآخر فانياً بفناء البدن.

3- على المستوى الإبستمولوجي: لما كانت الهوية الفردية تتأسس على خصوصية الفرد من حيث إحساساته وذاكرته وجهده الشخصي في التخيل، ولمّا كانت قوى الحس والذاكرة والتخيل تفنى بفناء البدن، فإنّ الفرد أيضاً يفنى بفناء بدنه. وإذا كان هناك شيء يخلد فلن يكون فردياً أبداً؛ بل سيكون كلياً. هذا الخلود الكلي اللاشخصي واللافردي هو للقوة العاقلة وحسب؛ ذلك لأن هذه القوة هي الوحيدة المستقلة عن البدن وقواه الحيوية والإدراكية، وهي الوحيدة اللاشخصية واللافردية، التي

تشترك فيها البشرية كلها بصرف النظر عن الفروق الفردية. صحيح أن التفكير النظري يستخدم الإدراك الحسي في التقاط موضوعات العالم الخارجي، ويستخدم أيضاً قوى التذكر والتخيل باعتبارها الآلات التي تنقله من المستوى الحسي لموضوعات العالم إلى المستوى العقلي للمجردات، وهي مهمة في عملية التجريد نفسها، إلا أن عملية تجريد موضوعات الحس للوصول إلى الكليات والمجردات، وعملية إدراك وتوظيف هذه المجردات في المعرفة، مستقلّة عن العمليات الإدراكية المرتبطة بالحس والذاكرة والمخيلة؛ ذلك لأن التجريد والتعقل عمليتان عقليتان مجردتان ومختلفتان نوعياً عن عمليات الحس والتذكر والتخيل. فالعمليات الأخيرة مستقبِلة وليست فاعلة، والقوة العاقلة الوحيدة هي قوة التجريد والتعقل التي للقوة العاقلة وحدها.

4- تبنى سبينوزا النظرية الرشدية ذات الأصول الأرسطية القائلة: إن النفس البشرية بها جانب منفعل وجانب فاعل، وإن الجانب المنفعل مرتبط بالبدن وقواه الإدراكية ويموت بموت البدن، والجانب الفاعل مرتبط بالعقل النظري وهو لا يفنى بفناء البدن، وإن على نحو غير شخصي. ومعنى هذا أنّ النفس البشرية بها جزء فانٍ وجزء أزليّ، عند سبينوزا كما عند ابن رشد، وأن هذا الجزء الأزلي غير شخصي؛ بل هو مشترك لدى البشرية كلها، وبينه وبين العقل الإلهي هوية من نوع ما، وأن الهوية الفردية مرتبطة بالبدن، ومن ثم إنّ الأزلية ليست للأفراد نظراً لفناء الفردية مع فناء البدن، وإن الأزلية هي للعقل الكلي المشترك على نحو غير شخصي.

5- على المستوى السيكو-ثيولوجي: تبنى سبينوزا الفكرة الرشدية ذات الأصول الأفلاطونية التي ظهرت قبل ابن رشد لدى شراح أرسطو اليونان والهلينستيين أمثال: الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، والقائلة: إنّ العقل النظري الإنساني جزء من العقل الإلهي، وإنه مشابه له في صفات كثيرة أهمها أنه فاعل مثله وليس منفعلاً، وأنه أزلي مفارق مستقل عن



المحسوسات وموضوعاتها الحسية الجزئية، وأنه بمجرد قيامه بوظيفته يُحدِث المعقولات المجردة. وكل الفرق بين العقلين أن العقل النظري الإنساني يُولِّد في ذاته المعقولات المجردة ولا يخلق وجودها الفعلي في العالم؛ أي إنه يتوصل إليها وحسب، أمّا العقل الإلهي فهو يخلق المعقولات واقعياً وأنطولوجياً في العالم. وهو لا يخلقها من العدم لأنها أزلية؛ بل إن خلقه لها يعني أنه هو علتها الموجدة التي تحصل بها على نمط وجودها الأنطولوجي.

6- على الرغم من كلّ الاتفاقات السابقة، ابتعد سبينوزا عن استخدام المصطلحات الأرسطية في نظرية العقل، مثل العقل الهيولاني، والعقل الفعال، والعقل المستفاد. صحيح أننا نعثر في سبينوزا على التمييز الأرسطي-الرشدي في القوة النظرية بين جزء منفعل وجزء فعال، لكن دون أن يسمي سبينوزا القوة المستقبلة للمعقولات بالعقل الهيولاني، ولا القوة الفاعلة للمعقولات بالعقل الفعال. فلو كان سبينوزا قد تبنى الجهاز المفاهيمي المشائي لكان عليه أن يتبنى المعاني المتضمنة فيه، وكذلك النظرية الخاصة التي يدعمها هذا الجهاز المفاهيمي، ولكان بذلك قد ظهر على أنه مجرد ناقل لأفكار الآخرين. لكنه كان يريد أصالة خاصة به، ويهدف إلى تقديم نفسه لجمهوره على أنّه يأتي بشيء جديد. ولذلك تخلى عن المصطلحات والأسماء الفلسفية التقليدية، لكنه احتفظ بالكثير من المعاني والدلالات التي كانت تحملها في الوقت نفسه. كل الفرق بين سبينوزا وابن رشد أن الجانب المنفعل في العملية المعرفية ألحقه سبينوزا بالحواس والمخيلة والذاكرة، دون أن يخصص له كياناً مستقلاً يسمى العقل الهيولاني.

7- على مستوى فلسفة الأخلاق: اشترك سبينوزا مع ابن رشد، وكذلك مع فلاسفة الإسلام العظام: الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل، في النظر إلى الكمال الإنساني على أنه كمال عقلي يتأسس في اكتمال القوة



النظرية؛ إذ العقل الكامل عندهم هو غاية الكمال الإنساني. ومن ثم نظر سبينوزا إلى السعادة، التي كان أحياناً يسميها البركة (bless) والكمال (perfection) على أنها سعادة عقلية تتأسس في حياة التأمل العقلي. وقد ظهر ذلك واضحاً للغاية لدى سبينوزا في وقت مبكر في أول عمل له وهو (**رسالة في إصلاح العقل**)، التي نجد فيها التيمات الفارابية (**رسالة في التنبيه على سبيل السعادة**)، والباجية (**تدبير المتوحد**)، والطفيلية (**حي بن يقظان**)، وكذلك الرشدية (**في رسائل ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال**)؛ ومن ثم النظر إلى الفيلسوف على أنه أكمل البشر وعلى أنه المحقق للغاية النهائية للوجود البشري، وهو الكمال العقلي والسعادة العقلية القصوى.

لقد حاولنا، في هذه الدراسة، الجمع بين رأيي ابن رشد وسبينوزا في نظريتيهما في النفس والعقل والأزلية، واتضح لنا أن هذا الجمع ممكن بل ضروري، نظراً للتطابقات الكثيرة التي رأيناها في نصوصهما. كما اكتشفنا أنّ فكرة لسبينوزا يمكن أن يشرحها نص لابن رشد، وكأن ابن رشد شارحُ سبينوزا. وترجع هذه الظاهرة العجيبة إلى أنّ سبينوزا قد أعاد إنتاج الرشدية، وأنّ إعادة الإنتاج هذه واضحة للغاية في نظرية سبينوزا في العقل، ما يجعل سبينوزا آخر الرشديين اليهود، وأوّل التنويريين المحدثين، وحلقة الوصل بين الرشدية والعقلانية التنويرية الحديثة.







VI

نظرية العقل اللامتناهي عند سليمان ميمون

حلقة الوصل بين الرشدية والمثالية الألمانية

مقدّمة:

سليمان ميمون (Solomon Maimon) (1753-1800م) فيلسوف يهودي بولندي من ليتوانيا، عاش الفترة المهمّة من حياته في ألمانيا، وكان يمثل أحد أعلام الفلسفة الألمانية وحركة التنوير اليهودي (Haskala) في أواخر القرن الثامن عشر. ساهم في تطوير فلسفة كانط، وأجرى فيها تعديلات جوهرية، وقدّم لها نقداً جذرياً كان موحياً للمثالية الألمانية، التي بدأت في التكوّن في السنوات نفسها التي كان يكتب فيها (أي العقد التاسع من القرن الثامن عشر). تتلخّص فلسفته في محاولة القضاء على الثنائيات التي امتلأت بها فلسفة كانط، مثل: الحس والفهم، والقبلي والبعدي، والحكم التركيبي والحكم التحليلي، وذلك باتجاهه نحو واحدية إبستمولوجية (Epistemological Monism) تُرجع المعرفة إلى مصدر واحد فقط، وهو ما أطلق عليه «العقل اللامتناهي» (Infinite Intellect). كما قدّم أنموذجاً للمعرفة الكاملة التامّة، وهي التي تمثل لديه الهوية الكاملة المطلقة (Absolute Identity) بين الفكر وموضوعه. ساهمت كل هذه الأفكار في الإيحاء لفيشته



وشيلنغ وهيغل بمذاهبهم المثالية؛ إذ قد وضع هؤلاء الثلاثة نصب أعينهم المعرفة المطلقة، باعتبارها هوية الفكر والوجود، على أنها هي الغاية العليا والنهائية التي يجب على مذاهبهم أن تثبتها؛ وبذلك نستطيع القول: إن سليمان ميمون كان من الأصول المباشرة للمثالية الألمانية.

وتتمثّل الفكرة المركزية في فلسفته، التي أوحت للمثالية الألمانية بمذاهبها، في نظريته في العقل اللامتناهي؛ وهي النظرية القائلة بوجود أنموذج معرفي كامل وتامّ، ليست فيه الثنائيات التقليدية بين الذات والموضوع، والفكر والأشياء، وهو منتج لموضوعات تعقله. أخذ سليمان ميمون نظريته في العقل اللامتناهي من مصادر وسيطية. ذهب الباحثون الغربيون إلى أن سبينوزا كان من المصادر الأساسية التي أوحت لسليمان بفكرة العقل اللامتناهي، وإلى أن المصدر الأصلي لسليمان ميمون في نظريته هو موسى بن ميمون (1135-1204م)، وحديثه عن العقل الإلهي في كتابه **(دلالة الحائرين)**. أمّا هدف هذه الدراسة، فهو إثبات أن ابن رشد هو المصدر الأصلي والأول لفكرة هذا العقل الإلهي، سواء لدى سليمان ميمون أم لدى كل من أخذ عنهم، مثل موسى بن ميمون وسبينوزا. وذلك كما يتضح من أفكار ابن رشد حول العلم الإلهي في موضعين: الأول هو الضميمة في العلم الإلهي، التي ذيَّل بها كتابه **(فصل المقال)**، والثاني هو **(تهافت التهافت)** عند مناقشته صفات الله، ولا سيّما صفة العلم، وإشكالية علم الله للجزئيات. انتقلت هذه الفكرة الرشدية عن العلم الإلهي إلى ابن ميمون، ثم إلى الرشدية اليهودية، وظهرت واضحة عند موسى الناربوني (1300-1362م)، الذي قدّم شرحاً رشدياً لـ **(دلالة الحائرين)**، وكان هذا الشرح منشوراً في هامش النسخة التي قرأها سليمان ميمون من الدلالة، والتي كان سليمان محرّرها وأول من ينشرها في العصر الحديث، ومن ثمّ تعرّف منه إلى أفكار ابن رشد التي تأثر بها الناربوني، الذي قيل عنه إنه كان الرشدي الكامل.



وبعد إثباتنا للأصل الرشدي لنظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي، نكون في وضع يسمح لنا بتتبّع هذه النظرية نفسها لدى المثاليين الألمان، كاشفين عن أثر لابن رشد في المثالية الألمانية جاء بتوسّطه، وبتوسّط سبينوزا أيضاً.

تخطيط الدراسة:

الهدف من هذه الدراسة إثبات أن سليمان ميمون، صاحب نظرية العقل اللامتناهي، التي أوحت للمثاليين الألمان بمذاهبهم المختلفة، قد استند في نظريته هذه على مصادر رشدية، وأن هذه النظرية رشدية تماماً ترجع إلى نظرية ابن رشد في العقل الفعّال ودوره في المعرفة الإنسانية. كانت المشكلة، التي واجهت ميمون مع فلسفة كانط، أن النشاط المعرفي عند كانط كان متناهياً، وليس فيه أي بعد لامتناهٍ؛ أي ميتافيزيقي، وأن نظرية كانط في المعرفة عبارة عن تنظير فلسفي لدور العقل المتناهي وحسب؛ ذلك الذي أسماه كانط «ملكة الفهم الخالص». أمّا العقل الخالص عند كانط، فقد حكم عليه كانط بأنه ترانسندنتالي يخرج عن نطاق قدرات المعرفة البشرية، ويقع في التناقضات الجدلية. وفي مقابل وصف كانط للنشاط العقلي على خطوط التناهي، كان سليمان ميمون على وعي بأن هذا النشاط يدخل فيه البعد اللامتناهي الميتافيزيقي بقوة، وأن هذا البعد ليس مجرّد وظيفة تنظيمية للمعرفة؛ بل إن له وظيفة إنشائية أصيلة؛ لذلك قال سليمان ميمون بعقل لامتناهٍ (infinite intellect) ذي دور تأسيسي للنشاط المعرفي. هذا العقل اللامتناهي يناظر العقل الفعّال عند ابن رشد، الذي أوضح ابن رشد دوره الأساسي في المعرفة الإنسانية. ذهب معظم الباحثين الغربيين في فكر سليمان ميمون إلى أن هذه الفكرة مصدرها موسى بن ميمون، لكن الهدف من هذه الدراسة هو إثبات المصدر الرشدي لها؛ إذ كان سليمان ميمون على معرفة بالأصول الرشدية لهذه الفكرة من موسى الناربوني وشرحه على **(دلالة**



الحائرين)، وكذلك من مجمل فلسفة الناربوني الرشدية، الذي قال عنه ألفرد عبري: إنّه الرشدي اليهودي الكامل[1]. وبهذه الطريقة نستطيع الربط بين الرشدية، التي تكمن خلف فلسفة سليمان ميمون في العقل، والمثالية الألمانية، التي أثّر هو فيها عن طريق نظريته في العقل اللامتناهي.

وقد كشف سليمان ميمون عن الأفكار الرشدية نفسها التي كانت السبب في إدانة وتحريم فكر ابن رشد طوال العصور الوسطى وعصر النهضة، مثل قِدَم العالم، ووحدة الوجود، ووحدة العقل لدى كلّ البشر، وفناء النفوس الجزئية وخلود العقل الكلي، والتأويل المجازي للنص الديني، وأولوية العقل على الوحي. وكانت هذه الأفكار قد ظهرت لدى سبينوزا، الذي ننظر إليه على أنّه من أواخر الرشديين اليهود، وقد أعلن سليمان ميمون، صراحةً، أنّه يتمسّك بمذهب سبينوزا.

أولاً- حياة سليمان ميمون ونظرة عامّة على أفكاره:

نشأ سليمان ميمون في وسطٍ يهودي تقليدي في ليتوانيا. وفي أواسط عشرينياته ترك زوجته وأولاده وذهب إلى ألمانيا بهدف تعلم الفلسفة والعلوم. وفي الثمانينيات تعرّف إلى النزاع الألماني حول فلسفة سبينوزا، وكان على اتصال مباشر بأطراف هذا النزاع، نظراً لمعرفته الشخصية بموسى مندلسون ومراسلاته لكانط. وفي (1790م) ألّف كتاباً في نقد فلسفة كانط هو **(مقال في الفلسفة الترانسندنتالية)**، وأرسله إلى كانط نفسه ليعرف رأيه فيه. وقال فيه كانط: إن سليمان هو أدقّ ناقد له. وطوال التسعينيات ألف سليمان عشرة كتب وضع فيها مجمل فكره، وأثّرت في المثاليين الألمان فور صدورها،

(1) Ivry, Alfred (1967), «Moses of Narbonne's 'Treatise on the Perfection of the Soul': A Methodological and Conceptual Analysis», Jewish Quarterly Review. 57:271-97. cf, Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni) PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972, p. 36.



لكن دون اعتراف كامل منهم[1]. وبعد موته سنة (1800م) تمّ تجاهله حتى نُسي تماماً؛ إذ غطّى عليه المثاليون الألمان، ثم من تلاهم من فلاسفة احتلوا المشهد الفلسفي الأوربي بعد ذلك.

كشف سليمان ميمون عن راديكالية فلسفية أثناء النزاع حول فلسفة سبينوزا في الثمانينيات، وأعلن تمسّكه بمذهب سبينوزا في مواجهة كريستيان فولف (1679-1754م) وأتباعه، وذهب إلى أن تفنيد فولف لسبينوزا كان خاطئاً، وأن تعريفات فولف الاسمية لو حولناها إلى تعريفات واقعية لرأينا أمامنا مذهب سبينوزا عينه، وأن السبينوزية هي المذهب الحقيقي المتخفّي خلف عقلانية ليبنتز. وقد جعلته كلّ هذه الآراء مكروهاً من المجتمع الفلسفي اليهودي والألماني على السواء. فقد اشتكى منه بعض المثقفين اليهود، الذين كان يقضي معهم بعض الأوقات في برلين، وقالوا لمندلسون إنه ينشر آراء ومذاهب خطيرة[2]، قاصدين منها أفكاره السبينوزية، التي هي في حقيقتها رشدية. وعندما نقل إليه مندلسون هذه الشكاوى ردّ قائلاً: «إن الآراء والمذاهب، التي يشيرون إليها، إما أن تكون صحيحة أو خاطئة. فإذا كانت صحيحة فأنا لا أفهم كيف تؤدي معرفة الحقيقة إلى الإساءة لأيّ أحد. أما إذا كانت خاطئة، فدعهم يفندونها. هذا علاوةً على أنني شرحت هذه الآراء والمذاهب فقط لرجال كنت أتوقع أنهم يريدون أن يستنيروا، ويرتفعوا فوق كلّ التعصّبات؛ لكن الحقيقة أن الذي دفع هؤلاء الرجال لعدائي ليس الطبيعة السيئة لتلك الآراء؛ بل عدم قدرة هؤلاء القوم على فهمها، مصاحبةً برفضهم للاعتراف بعدم قدرتهم تلك»[3]. يُشير سليمان، هنا، إلى أن تصريحه بآرائه

(1) Melamed, Yitzhak Y., «Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism», Journal of the History of Philosophy, vol. 42, no. 1, (2004), pp. 67-96, at 67-68.

(2) Solomon Maimon, An Autobiography, Translated by J. Clark Murray (Montreal and Boston: Alexander Gardner, 1888), p. 240.

(3) Ibid, pp. 240-241.



الراديكالية لم يكن إلا لفئة خاصّة من المثقفين، الذين كان يعتقد أنهم متحرّرون من التعصّب الديني والآراء التقليدية المسبقة، وأنه لم يكن ينشر هذه الآراء على الملأ وأمام العامّة؛ بل كان يقدّمها لمن كان يعتقد أنهم يريدون الاستنارة والتعلّم الحقيقي، لكن أمله قد خاب فيهم؛ إذ وجدهم ثابتين على تحاملاتهم التقليدية، وغير قابلين للاعتراف بجهلهم بما يقوله سليمان.

وقد فشل سليمان ميمون في دخول برلين لأول مرّة بسبب اعتراض أحد المراقبين اليهود على بوابة روزنتال (Rosenthaler Gate)، وكان السبب: مظهره السيّئ، وإعلانه عن نيته نشر شرح على **(دلالة الحائرين)**[1]، الذي كان محظوراً آنذاك. وهو الشرح الذي نشره بالفعل بعد ذلك، وهو عبارة عن نص كتاب الدلالة، مع شرح موسى الناربوني، بالإضافة إلى شرح سليمان ميمون على نصّ ابن ميمون، وشرح الناربوني. هذا الشرح المضاعف[2] وثيقة تاريخية نادرة الوجود في تاريخ الفلسفة؛ إذ إن الكتاب يحتوي على نص ابن ميمون وشرح الناربوني، الذي هو في حقيقته شرح رشدي لـ **(دلالة الحائرين)**، ثم شَرْح سليمان ميمون، الذي يُعدُّ من الممهدين المهمّين للمثالية الألمانية، ما يعطينا صورة واضحة عن مقصودنا الذي وضعناه في العنوان الفرعي لهذه الدراسة، وهو أنّ سليمان ميمون حلقة وصل بين الرشدية والمثالية الألمانية. فحلقة الوصل هذه تتضح بصورة ناصعة من هذا الكتاب الذي يحتوي على نصوص موسى بن ميمون وموسى الناربوني وسليمان ميمون.

---

(1) Socher, The Radical Enlightenment of Solomon Maimon, (California: Stanford University Press, 2006), p. 32.

(2) الشرح المضاعف (Supercommentary) هو شرح لشرح على نص أصلي، وكان منتشراً بين الرشديين اليهود في العصور الوسطى وعصر النهضة، الذين شرحوا شروح ابن رشد على أرسطو، أمثال: ليفي بن جرشوم، ويوسف بن كاسبي، والناربوني، وينتمي سليمان ميمون إلى هذه السلسلة من الشرّاح؛ لأنه شَرَح شرْح الناربوني لـ (دلالة الحائرين).



وبعد هذه الشكاوى اضطر سليمان إلى مغادرة برلين، وانتقل إلى أمستردام. ويبدو أنه كان يأمل أن يجد هناك مناخاً أكثر تحرّراً يستطيع أن يعيش فيه مع آرائه؛ فأمستردام مدينة سبينوزا على كلّ حال، لكنّه وجد العكس تماماً؛ إذ قد خابت آماله عندما وجد أنّ المناخ الثقافي في أمستردام ليس خيراً من مثيله في برلين؛ بل كان أسوأ؛ إذ أعلن اليهود هناك أنه مهرطق وملعون[1]، ورموه بالحجارة في الشارع.

لقد كانت أفكار سليمان ميمون الرشدية مثيرة لإزعاج المثقفين الأوربيين واليهود في أوج عصر التنوير، وقد لاقى مشاكل عديدة جراء تصريحه بهذه الأفكار. وهكذا اختبر سليمان عملياً الثنائية الرشدية (ذات الجذور اليونانية والامتدادات الإسلامية) بين العامّة والخاصّة، وشاهد بنفسه صعوبة التصريح بأفكار فلسفية راديكالية تمسُّ العقائد، حتى أمام المثقفين، وشاهد كذلك وبنفسه كيف أنّ وصية ابن رشد بعدم التصريح بالتأويل للعامّة، وقصر الفلسفة على الخاصة، مازالت نافعة في أوج عصر التنوير، وأنه ليس كلّ مثقّف يمكن أن يكشف له عن أفكاره الرشدية الراديكالية. فالمثقف، بحسب ابن رشد، يمكن أن يكون فيلسوفاً، ويمكن أن يكون جدلياً لا يستطيع أن يعرف الحقيقة إلا إذا قُدّمت له بالطرق الجدلية؛ أي بما هو شائع ومشهور من الآراء.

1- رشدية سليمان ميمون:

يذكر زوشر أن سليمان كان قارئاً لموسى بن ميمون، وفالاكيرا (1225-1290م)، وليفي بن جرشوم (1288-1344م)، ودل مديجو (1485-1493م)[2]، ولابن رشد نفسه[3]، ونضيف إليهم الناربوني بطبيعة الحال. كلّ هؤلاء أعلام الرشدية اليهودية الراديكالية؛ ومعنى هذا أنّ سليمان ميمون كان

(1) Ibid, p. 246.

(2) Ibid, p. 160.

(3) الأمر المؤكد أنّ سليمان ميمون قد قرأ الفقرات، التي أوردها موسى الناربوني من مؤلّفات ابن رشد، على سبيل شرحه فقرات من (دلالة الحائرين).



محمّلاً بكل التراث الرشدي اليهودي، وقرأ على خلفيته، ونقد على أساسه، الفلسفة الأوربية، ولا سيّما فلسفة كانط. وقد أخذ معه هذه الخلفية المحملة بأسلحة رشدية ثقيلة، ليهدم بها مثالية كانط الترانسندنتالية، ممهداً بذلك للمثالية الألمانية. ومعنى هذا أيضاً أن المثالية الألمانية لم تكن مجرد صيغة مثالية للسبينوزية؛ بل كانت، فوق ذلك وقبله، صيغة فلسفية أدمجت عناصر رشدية أساسية، وتمّ هذا من مصدرين: سبينوزا وسليمان ميمون، وقد كان لدى كل واحد منهما مصادره الرشدية الخاصة[1].

---

(1) هذا بالإضافة إلى أن سليمان ميمون قد استفاد من الرشدية اليهودية في أسلوب التخفّي، كي يُقَدِّم آراءه الراديكالية بطريقة سريّة ويُضمِّنها في نصوصه على نحو غير مباشر. وقد أشار زوشر إلى ذلك، ويتّضح من تحليله أساليب سليمان في التخفّي أنه استفادها من الرشدية اليهودية. فبعد أن يشرح زوشر آليات التخفّي لدى سليمان، ومنها استعانته بجيوردانو برونو، بوصفه مثالاً مسيحياً على مذهب وحدة الوجود، وليس سبينوزا المُدان، وإصداره شرحاً على (دلالة الحائرين) دون وضع اسمه، يطلق على هذه الأساليب «سياسة سريّة منسوجة جيداً»، يذهب إلى أن اختياره الشروحات الكلاسيكية لمصاحبة شروحاته كان «بالضبط سياسة الابن الرشدي الشقي بشكل صريح (frankly wicked Averroistic son) المتتلمذ على دلالة الحائرين، الذي كشف عن أسراره في العلن» (زوشر 101). سليمان، إذاً، هو الرشدي من النوع الشقي الذي أخرج (دلالة الحائرين) من طابعه السرّي الخفي إلى العلن، وكشف عن التأويل الحقيقي للجمهور. لقد كانت ثنائية التخفّي والتصريح مسيطرة في الفلسفة الأوربية في أواخر القرن الثامن عشر، وسليمان خير دليل على ذلك. ثمّ يستشهد زوشر بقول سليمان: «... إننا في هذه الأزمنة لا نحتاج إلى السرية (esotericism) (حمداً لله)». تنطوي هذه العبارة على تهكّم ذي طابع سري؛ لأن سليمان ميمون يستخدم الأسلوب السري في الكتابة بالفعل، وكان مضطراً إلى ذلك بسبب الملاحقة المستمرة له من قبل اليهود المتعصّبين، وهو عندما يقول إنه غير مضطّر إلى استخدام السريّة في زمانه، فهو يكشف عن أسلوب سري في نقل شعوره بالمرارة إلى قارئه؛ إذ إن قصده الحقيقي هو أنه لا يزال مضطراً لاستخدام السريّة حتى في ذلك العصر المُفترض أنّه عصر التنوير. (النص السابق من كتاب لسليمان نقلاً عن زوشر):

ber die Progressen der Philosophie, p. 60, cited in Socher 102.



2- فاعلية الإله من خلال قوانين الطبيعة:

إلى جانب نظرية العقل الفعّال، التي أحياها سليمان ميمون، باعتباره المثال المعرفي والأنطولوجي الأعلى، والتي استمرت لدى المثالية الألمانية، هناك نظرية أخرى ذات أصول أرسطية رشدية تبنّاها سليمان هي في الحقيقة رشدية خالصة، أخذها موسى بن ميمون من ابن رشد مباشرة، وهي الذاهبة إلى أن الصلة الوحيدة بين الله والعالم هي من خلال القوانين الطبيعية، والفعل الإلهي الوحيد لله في الكون هو من خلال هذه القوانين، لا من تجاوزها بالمعجزات. يذهب زوشر إلى أن سليمان أخذ هذه الفكرة من موسى بن ميمون، وتناسى أن الأخير أخذها من ابن رشد(1)، لكن زوشر أضاف شيئاً مهمّاً، وهو أن تبنّي سليمان لها هو من أساسيات نزعته الطبيعية الثابتة، وقد كانت لها آثار على نظريته في وحدة الوجود؛ ذلك لأنّ هذه النظرية هي من أساسيات وحدة الوجود الراديكالية التي تبنّاها سليمان بعد ذلك.

ومما سبق نستطيع وضع الملاحظات المبدئية الآتية، التي سوف تتضح تباعاً:

1- تمسُّك سليمان ميمون بوحدة الوجود، مذهب سبينوزا ومن قبله ابن رشد، لكنه لم يكن مذهباً واضحاً لدى موسى بن ميمون، الذي كان يحافظ على الانفصال بين الإله والعالم، ومفارقته التامّة له.
2- تمسُّكه بوحدة الوجود استمرارٌ واضحٌ للنزاع حول هذا المذهب بالذات في الفكر الألماني، بالضد على كانط وياكوبي ومندلسون.
3- مذهب وحدة الوجود هو الخط الرابط بين ابن رشد وسبينوزا وسليمان ميمون والمثالية الألمانية، في مقابل تراث آخر يعتقد بالانفصال المطلق بين الله والعالم.

---

(1) Ibid, pp. 60-61.





3- الغاية السامية هي المعرفة الفلسفية بالموجودات:

فكرة أخرى استعارها موسى بن ميمون من ابن رشد، وانتقلت إلى سليمان ميمون بتوسُّط موسى الناربوني والرشدية اليهودية، وهي الغاية السامية للحياة الإنسانية المتمثلة في المعرفة العلمية (الفلسفية) بالعالم، أو بمخلوقات الله، وهو ما كان يُعرف في التراث الفلسفي الإسلامي بالحكمة، أو بكمال القوة الناطقة. ذكر ابن رشد هذه الغاية النهائية في بداية (**تفسير ما بعد الطبيعة**)[1]، وهي تبيئته الخاصة للمثال الأعلى الأرسطي في حياة التأمّل داخل البيئة الدينية الإسلامية، ومناسبتها للعقلية الإسلامية. وكانت هذه الغاية السامية هي رأي سليمان في الهدف النهائي للإنسان في كتابه المبكّر (**عشق سليمان**) (Hesheq Shelomo)، وهي مجموعة من الملاحظات والتعليقات والفقرات التي كتبها في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر، وظلّ محتفظاً بها مخطوطةً طوال حياته[2]. فقبل أن يتعرّف سليمان إلى الفلسفة الأوربية، كان مشبعاً بالأفكار الرشدية الراديكالية، التي انتقلت إليه من قراءته لكبار الرشديين اليهود. وعلى أساس هذه الخلفية، قرأ سليمان الفلسفة الأوربية، هذه الخلفية التي جعلته يقرأ كانط قراءة سبينوزية رشدية، ممهداً بذلك للمثالية الألمانية.

ثانياً- حلّ إشكاليات فلسفة كانط:

1- حلّ سليمان ميمون لسؤال المشروعية:

كانت المشكلة، التي واجهت كانط، هي سؤال المشروعية (quid juris): كيف تنطبق المقولات القبلية لملكة الفهم الخالص على موضوعات

(1) يقول ابن رشد: «...فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...». تفسير ما بعد الطبيعة، نشر موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط5، 2004م، مج1، ص10.

(2) Ibid, p. 61.



الخبرة التجريبية قبلياً؟[1] لم يُقَدِّم كانط تفسيراً كافياً لهذا الانطباق، ومقولات الفهم لديه ظلت قبلية؛ أي إن مصدرها ليس التجربة، كما أنّ موضوعات العالم الخارجي ظلت خارجية بعدية؛ لذلك ظلّت المشكلة دون حلٍّ. وكي يُقَدِّم سليمان حلاً، لجأ إلى التراث الفلسفي للعصور الوسطى؛ أي إلى حلٍّ رشدي في جوهره: في العلم الإلهي ليس هناك قبليّ وبعدي، وليس هناك تصوّر خالص وحدس تجريبي، فالاثنان واحد، وهما الشيء نفسه؛ لأن الموضوعات في العلم الإلهي مخلوقة من تفكير الإله فيها. ومن ثمّ الحل الذي قدّمه هو: هناك وحدة أصلية بين الأفكار والأشياء في العقل الإلهي، لكنّ هذه الوحدة مفتقدة على مستوى العقل البشري المتناهي؛ أي على مستوى ملكة الفهم الخالص عند كانط.

يجب، إذاً، تجاوز العقل المتناهي الذي نظّر له كانط؛ فإذا نظر الإنسان إلى الموضوع من وجهة نظر العقل اللامتناهي، فلن يكون هناك انفصال بين الأفكار والأشياء. والعقل اللامتناهي ليس غريباً عن المعرفة البشرية؛ إذ هو حاضر في مستوى الرياضيات والتفكير الرياضي، لكن ما لم يقله سليمان أن العقل اللامتناهي هو الأنموذج الأكمل للمعرفة البشرية ذاتها؛ إذ هو صورة لنا كما قال ابن رشد. وما لم ينتبه إليه سليمان أيضاً أن مجرّد التوصُّل إلى وجود هذا العقل اللامتناهي دليلٌ كافٍ على أنه فينا، وصورة كاملة لنا؛ لكن يبقى أن الإنسان توصل إليه، إلى وجوده ونمط علمه ودوره في المعرفة البشرية؛ لذلك هو ممكن لنا، ممكن معرفته والوصول إليه، وإلى ضرورة وجوده، وهذا دليل على أنه فينا كما قال ابن رشد.

لكن إذا كانت هوية الأفكار والأشياء متحققة على مستوى العقل الإلهي، فكيف لهذه الهوية أن تتحقق على مستوى المعرفة البشرية المتناهية؟ حاول سليمان الإجابة عن هذا السؤال في مقاله عن الفلسفة الترانسندنتالية؛ إذ تناول

---

(1) Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), A84 - 86/B117-119.



سليمان ميمون ثنائية كانط بين مادة وصورة المعرفة، وردّها إلى السؤال الفلسفي التقليدي حول ثنائية النفس والبدن، وكيفية اتصالهما، وحوَّل سؤال كانط: «كيف لمقولاتنا القبلية أن تنطبق على مادة الخبرة أو الحدوس الحسية؟»، إلى السؤال الآتي: «كيف يمكن أن ندرك أن الصور القبلية تنطبق على الأشياء المعطاة بعدياً؟»[1]؛ «فكي تصير المعرفة صادقة يجب أن تتناسب التصورات والأشياء مع بعضها البعض؛ ذلك لأن الحقيقة هي موافقة الأفكار للموضوعات»[2]، لكن إذا كانت مادة المعرفة وصورتها ترجعان إلى مصدرين مختلفين تماماً، فإن سؤال المشروعية يظل بلا إجابة. أمّا فكرة كانط عن أن الشيء في ذاته هو مصدر المضمون التجريبي الذي لا نعرف عنه أي شيء، فهي جملة «فارغة من دون أي معنى». «وكي يحلّ سليمان هذه المشكلة، يقترح أن نأخذ النشاط المعرفي على أنه المصدر الوحيد لمعرفتنا»[3]. السؤال هنا هو: ما هو هذا النشاط المعرفي؟ هذا النشاط يجب أن يكون معطياً مادة المعرفة لا مجرّد صورتها؛ لأن النشاط المعرفي إذا كان مصدراً لصورة المعرفة وحدها، وهي المقولات القبلية، فسوف تظهر الصعوبة السابقة نفسها أمامنا، وهي كيف تنطبق المقولات القبلية على المادة البعدية؟ أمّا إذا كان النشاط المعرفي هو مصدر مادة المعرفة أيضاً، فسوف تزول هذه الصعوبة، وقد كانت هذه الفكرة هي بداية المثالية الألمانية التي اعتمدت على حلّ سليمان حصرياً، وهذا أيضاً هو الأثر الرشدي غير المباشر في المثالية الألمانية.

ويستمر سليمان في تأكيد هذه النظرية بقوله: «هذا النشاط المعرفي لا يعيّن الصورة وحسب؛ بل صورة ومادة موضوع المعرفة»، لكن لا يمكن

---

(1) Salomon Maimon, Essay on Transcendental Philosophy, Trans. By Nick Midgley, Henry Somers-Hall,Alistair Welchman and Merten Reglitz (London. New York: Continuum, 2010), p. 59.

(2) Ibid.

(3) Carlos Fraenkel, «Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the Problem quid juris' in Kant's Theory of Knowledge», Kant-Studien, vol. 100, no. 2, pp. 212-240 (at 217).

لمادة موضوع المعرفة أن تكون من عمل العقل إلا إذا كانت هذه المادة نفسها صورية؛ أي إنها ليست مجرد إحساسات أو أشياء حسيّة أو مدركة حسيّاً. هذه المادة الصورية هي موضوعات المخيلة عند ابن رشد: «إن عناصر المكون التجريبي للموضوع (أي مادته) هي أفكار عقلية intellectual ideasverstandes ideen/»[1] «هذه الأفكار العقلية [أو بالأحرى الذهنية] هي الشيء في ذاته»[2]. صحيح أنّنا ندرك الموضوعات التجريبية على أنها معطاة، لا على أنها مُنتَجة، من خلال نشاطنا المعرفي، إلا أن «الموضوعات التجريبية ليست مُنتجة من خلال النشاط المعرفي للعقل البشري المتناهي [الذي قصده كانط بملكة الفهم]؛ بل مُنتجة من خلال النشاط المعرفي للعقل الإلهي اللامتناهي، الذي تكون فيه صورة المعرفة هي، في الوقت نفسه، موضوعاتها»[3]. «ونحن ندرك الموضوعات التجريبية باعتبارها معطاة؛ أي باعتبارها موجودة في استقلال عن فعلنا المعرفي، بسبب الطابع المتناهي لعقلنا»[4]. فمن خلال منظور العقل اللامتناهي للإله، الصورةُ المعقولة هي ذاتها موضوع المعرفة. وبما أن العقل اللامتناهي يعقل كل الأشياء الممكنة، فإن الموضوعات التي ندركها باعتبارها مستقلة عن نشاطنا المعرفي هي في النهاية أفكار الله، وبما أن العقل البشري هو (بالضبط) مثل العقل اللامتناهي، فإن سؤال المشروعية يتمّ حلّه. وصورة ومادة المعرفة لا تعودان غير متجانستين. لكن ألم يسبق لسليمان أن قال: إن العقل البشري متناهٍ؟ ربّما يقصد أن في العقل البشري جزءاً لامتناهياً غير معروف لنا، وهذا هو العقل الفعّال الذي فينا، أو هو صورتنا بحسب ابن رشد. في عملية المعرفة العقل البشري المتناهي يطبّق الصور العقلية على الموضوعات، التي هي ذاتها صور

---

(1) Maimon, S., Gesammelte Werke. Ed. by V. Verra, Reprographischer Nachdruck. Hildesheim 1965, vol. II, p. 192, cited in Fraenkel, op.cit, p. 218.

(2) Maimon, Gesammelte Werke, III, p. 186, in Fraenkel, ibid.

(3) Maimon, Gesammelte Werke, II, p. 64, in Fraenkel, ibid.

(4) Ibid, p. 65.



عقلية في عقل الله اللامتناهي. وبالنظر إلى أن كلاً من الأفكار والموضوعات صور عقلية، فإنّ المعقولات، من ثمّ، صحيحة؛ نظراً لأنّ الأولى تناظر الثانية. الملاحظ أنّ الأمر يتطلّب ترقياً معرفياً يمكّن العقل المتناهي البشري من هذا الإدراك، وهو الترقّي الذي وصفه ابن رشد في رسالة الاتصال، وهو ما سوف يتجسّد لدى شيلنغ في الجزء الخاص بتاريخ الوعي في كتابه (**نسق المثالية الترانسندنتالية**)، ولدى هيغل في (**فينومينولوجيا الروح**). هذا الترقي المعرفي عندهما ضروري؛ لأنه هو الذي يوصل العقل البشري من نقطة انطلاقه المتناهية إلى نقطة وصوله وغايته النهائية اللامتناهية؛ إنه الانتقال نفسه من العقل الهيولاني إلى العقل الفعّال لدى ابن رشد.

2- حلٌّ ثنائيات كانط في المعرفة:

كانت المشكلة، التي واجهت سليمان ميمون مع فلسفة كانط، الثنائية الواضحة في نظريته في المعرفة؛ إذ هي مصابة بانشقاق حادٌّ بين الحسّ والفهم، وبين الحدوس والتصوّرات، وقد حاول سليمان حلّها عبر أعماله جميعها؛ وأبرز هذه الأعمال (**مقال في الفلسفة الترانسندنتالية**). وفي النص الآتي من المقال يشرح سليمان نظرية كانط في مصدري المعرفة: الحس والفهم، ويكشف عن الثنائية، ثمّ يحاول إزالتها بتأويلٍ رشدي لها، مرجعاً الحس نفسه إلى العقل، وكاشفاً عن اتحاد العقل بالذات العارفة وموضوع التعقّل في كيان واحد، وهو الاتحاد غير الموجود لدى كانط، لكنه هو الذي يؤوّل إليه سليمان نظرية كانط[1].

(1) المُلاحظ أن فكرة ابن رشد عن العلم الإلهي قد أتت منه ردّاً على إشكالية أخرى مختلفة تماماً عن إشكالية ثنائية مصدري المعرفة الكانطية، وهي إشكالية علم الله للجزئيات. سليمان، إذاً، أخذ هذا الحل الرشدي، الذي كانت له آثاره لدى سبينوزا، وحوّله إلى حلٍّ للإشكالية الكانطية. وسوف تتبنّى المثالية الألمانية هذا الحل نفسه، لكن في حين أشار سليمان إليه فحسب، دون تفصيل، حاول المثاليون الألمان توضيح تفاصيل الحل، كما سوف نرى.



يريد سليمان أن يثبت في النص الآتي أن مصدري المعرفة غير منفصلين تماماً، وغير متمايزين، كما اعتقد كانط، وأن موضوع المعرفة، أو التعقل نفسه، غير متمايز عن الحس والفهم. يقول سليمان: «وفقاً لرأي الفيلسوف كانط، إن المعرفة تتطلّب شيئين مختلفين عن بعضهما البعض؛ الفهم (Verstand) والحس (die sinnlichkeit)؛ الحس يستقبل المادة [من مصدر غير معروف لنا بحسب كانط]، والفهم ينتج من ذاته صورة المعرفة؛ والمعرفة هي العلاقة بين الصورة العقلية ومادة خاصّة»[1]. هنا ينشأ سؤال المشروعية: ما الذي يبرّر انطباق الصور القبلية للمعرفة، التي هي نتاج الذات العارفة، على مادة المعرفة، إلّا إذا كانت هناك هوية أصلية بينهما ابتداءً؟ هذه الهوية الأصلية هي التي أشار إليها سبينوزا من قبل: «نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء».

لكنّ سليمان يزيد هذه الفكرة عمقاً، بذهابه إلى أن العقل نفسه الذي هو مصدر الصور المعرفية القبلية في الذات العارفة هو، أيضاً، مصدر الصور العقلية التي في الأشياء أو موضوعات الإدراك. وهذه هي نظرية ابن رشد في العقل الفعّال ووجوده الأنطولوجي المزدوج: وجوده بوصفه عقلاً فعّالاً داخل الذات العارفة، ووجوده الأنطولوجي الواقعي الخارجي في العالم، باعتباره النسق العقلي الحاكم للعالم الطبيعي. كلّ هذه الأفكار يفترضها سليمان عندما يكمل عبارته السابقة قائلاً: «ولهذا السبب فإن الاثنين ضروريان، وبهذه الطريقة فإن الفهم والذات العارفة وموضوع المعرفة سوف تكون شيئاً واحداً في ذاته، فقط بالنظر إلى صورة المعرفة، حين تكون [هذه الصورة] موضوع المعرفة...»[2]. يشير سليمان، هنا، إلى أن الوحدة بين العقل والعاقل والمعقول سوف تكون موجودة إذا كان موضوع التعقّل هو الذات العارفة وصورها المعرفية، لكن لا يكتفي سليمان بذلك؛ بل هو يريد

(1) Maimon, GiveCat ha-Moreh, p. 107, cited in Fraenkel, p. 221.

(2) Ibid, loc.cit.



إثبات أن موضوع المعرفة الخارجي المادي هو، أيضاً، في اتحاد مع الذات العارفة. في النص الآتي يثبت سليمان أن ملكة الحس ليست متمايزة نوعياً عن ملكة الفهم؛ بل هي ذاتها ملكة الفهم، لكن في اختلاط، وأن التصوّر الحسي هو نفسه التصوّر العقلي، لكن على نحو مختلط. فكي يثبت سليمان أن فعل التعقّل وموضوع التعقّل والذات العاقلة شيء واحد، فإن ملكة الحس كانت هي التي تقف عقبة أمامه؛ لأنها الملكة الوحيدة المفترض أنها مختلفة عن ملكة الفهم؛ لذلك يحاول القضاء على حسيّتها بتأويلها عقلياً، والنظر إليها على أنها هي ذاتها ملكة الفهم، لكن مختلطة بالحسّ.

هنا يَرُدُّ سليمان ملكة الحس إلى ملكة الفهم، ويستعين بليبنتز، لكنه يقصد في الحقيقة سبينوزا، وسكت عن سبينوزا نظراً للحظر المعروف[1]. يقول سليمان: «لكن وفقاً لرأي الفيلسوف ليبنتز، فإن التمييز بين الفهم وملكة الحس ليس حقيقياً»؛أي ليس جوهرياً، فهما لا يختلفان في النوع، أو

(1) في خطابه إلى ماركوس هيرتز (أيار/مايو 1789م) ذهب كانط إلى أن المراجعة، التي قام بها سليمان ميمون لفلسفته النقدية، هي عبارة عن «سبينوزية» (زوشر 9). ويقصد كانط بذلك أن فكرة العقل اللامتناهي، الذي يختفي فيه التمييز بين فعل التعقل وموضوع التعقل، هي فكرة سبينوزية. وقد كان كانط مصيباً في ذلك، لكن الأصل الأول للفكرة هو ابن رشد وليس سبينوزا. والملاحظ أن كانط نفسه قد اتُّهم بالرشدية من قبل هيردر، من أجل فكرته عن عقل واحد للبشرية كلّها، واتُّهم بالسبينوزية أيضاً من قبل ياكوبي. ومع الأخذ في الاعتبار أن سليمان ميمون كان منشغلاً في القراءة المزدوجة لـ (نقد العقل الخالص) ولـ (دلالة الحائرين)، يمكننا القول: إن التأثير الرشدي واضح. عندما يقول كانط: إن مراجعة سليمان للنقد سبينوزية، يجب أن ننتبه إلى أن السبينوزية هي اسم ذلك المذهب الذي يمثل إعادة صياغة للرشدية؛ مع العلم بأن كانط لم يكن يعرف موسى بن ميمون معرفة وثيقة ومباشرة (ربما كان يعرفه من خلال موسى مندلسون). وعندما وصف كانط مراجعة سليمان لـ (نقد العقل الخالص) بالسبينوزية كان يقصد محاولة توحيد سليمان ملكتي الحس والفهم، ونظرته للفهم الإنساني على أنه جزء من العقل الإلهي. هذه نظرية سبينوزية واضحة، لكنها ذات أصول رشدية.



الجوهر، لكن في الدرجة والشدة؛ بل «هو صوري فحسب. وكلّ تصوّر حسّيٍّ يمكن أن يُختزل إلى تصور عقلي، بما أن التصور الحسّي هو التصور العقلي المختلط ذاته. ولهذا السبب، إن العقل والذات العاقلة وموضوع التعقُّل ليسوا، وحسب، أشياء واحدة في ذاتها»؛ أي لا بالنظر إلينا نحن الذوات المتناهية؛ بل «أيضاً بالنظر إلى علاقة الصورة العاقلة بموضوع التعقّل، أو ملكة الحس»[1]. لمّا كان سليمان قد ردّ ملكة الحس إلى ملكة الفهم، فقد كان من السهل عليه أن ينظر إلى فعل التعقّل وموضوع التعقّل على أنهما شيء واحد. «والاختلاف بين العقل اللامتناهي جلّ شأنه وعقلنا هو مجرد اختلاف صوري»؛ أي شكلي، اختلاف في الصورة وليس في المادة، اختلاف في الفعل، لأن الصورة هي الفعل، لا في الجوهر، لأن المادة هي الجوهر. «وذلك لأن العقل اللامتناهي ينتج عن طريق الصور العقلية موضوعات هذه الصور»؛ أي إن العقل الإلهي يخلق الأشياء بحسب الصور العاقلة المحايثة لهذه الأشياء. هذه الصور العاقلة هي ذاتها الصور العاقلة في الفهم البشري، لكن كل الفرق أن الفهم البشري يعقل هذه الصور العاقلة بتجريدها من موادها؛ أي يعقلها بعدياً بحسب ابن رشد في (**الضميمة في العلم الإلهي**) وفي (**التهافت**). إن الشرح، الذي يقدّمه سليمان في هذه العبارات الأخيرة، غير موجود في (**دلالة الحائرين**)، وموجود في شرح الناربوني المستند على ابن رشد في شرحه على (**كتاب النفس**)، والدليل على ذلك وضوح هذه الفكرة في رسالة (**إمكان الاتصال**) لابن رشد، التي شرحها الناربوني[2]، وكذلك في رسالة الناربوني حول السعادة[3].

---

(1) Ibid, loc.cit.

والمُلاحظ، هنا، اللغة الوسيطية والمصطلحات الوسيطية الأرسطية: الصور العاقلة، موضوع التعقّل، وهذا دليل على تأثّره بالرشدية اليهودية.

(2) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rush, p. 2.

(3) Guttman, Philosophies of Judaism, pp. 232-233.



وفي العبارة الآتية يظهر التمييز الرشدي بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية بمنتهى الوضوح؛ ذلك التمييز الموجود في (الضميمة) وفي (التهافت)، وغير الموجود بمثل هذا التفصيل في (الدلالة). يقول سليمان: «لكن تعقل العقل المتناهي يميز بالضرورة بين صورة الإدراك (apprehension) وموضوع الإدراك نفسه، لا من خلال تمييز جوهري؛ بل من خلال تمييز صوري وحسب. وهذا بسبب أن صورة الإدراك هي علاقة عقلية بالنسبة للعقل المتناهي، موضوع الإدراك، على الرغم من أنه هو ذاته علاقة عقلية، إلا أنه موضوع العلاقة وحسب بالنسبة للعقل المتناهي؛ لأنه لا يدرك العلاقة المذكورة بوضوح»[1]. العقل المتناهي وحده هو الذي يميز بين صورة الإدراك وموضوعه؛ لأن صورة الإدراك يبدو لديه أنها ذاتية وبشرية وخاصّة به وحده، وهو لا يدرك أن هذه الصورة هي العقل الفعّال الذي فينا، وأنها الصور نفسها الأنطولوجية العاقلة. فلما كان إدراكه للأشياء بعدياً، ومعتمداً على هذه الأشياء، فهو ليس على وعي بالهوية الأصلية بين صور المعرفة والصور العقلية للأشياء.

ويضرب سليمان مثلاً على نوع من المعرفة البشرية ينتج موضوعه بالتفكير فيه وهو الرياضيات؛ فعن طريق التفكير الرياضي ينتج الفكر الموضوع الذي يفكر فيه، وهذا ما يمثل اتحاد فعل المعرفة مع موضوع المعرفة؛ فعن طريق العدِّ، تنتج الذات العارفة موضوعها وهو العدد. وفي ذلك يقول سليمان: إننا في الرياضيات «نكون مثل الإله تماماً»[2]. لماذا؟ لأن الله ينتج موضوعات الطبيعة بالطريقة نفسها التي ننتج بها نحن موضوعات الرياضيات؛ أي من خلال التفكير الحقيقي/الواقعي (durchs reelle denken)؛ أي من خلال البناء (Konstrukzion/Construction). وهذا في مقابل قول كانط: إن أفكار العقل ليس لها من وظيفة إلا الوظيفة التنظيمية، واستبعاده للوظيفة الإنشائية.

(1) Maimon, GiveCat ha-Moreh, p. 107, cited in Fraenkel, p. 222.

(2) Ibid, II, p. 42, in Fraenkel, p. 222.



كل الفرق بين سليمان والمثالية الألمانية أننا عند سليمان نكون مثل الإله في الرياضيات؛ أمّا في المثالية الألمانية، فنكون مثله في معرفتنا لذواتنا، فعن طريق التفكير في الذات نخلق الذات المفكرة.

وفي النهاية، شدّد سليمان على عدم الانفصال الأصلي بين الحس والفهم، وأنّهما يقعان على متّصل واحد؛ إذ لا ينظر سليمان إلى ملكتي الحس والعقل على أنهما منفصلتان ومتمايزتان، ومصدران مستقلان للمعرفة؛ بل ينظر إليهما على أنهما تقعان على خط معرفي واحد ومتصل، ولا تختلفان بالنوع؛ بل بالدرجة، ويقول في ذلك: «إن صورة الحس هي بالتالي نمط الملكة المعرفية بالنظر إلى [في علاقتها مع] موضوعات الحس؛ وصورة ملكة الفهم هي نمطها في عملها بالنظر إلى الموضوعات عامّة، أو بالنظر إلى موضوعات الفهم»[1]. وقد سبق لابن رشد أن قال: إن ملكات المعرفة واحدة، وذلك في شروحه على (**كتاب النفس**)، ولا سيّما الشرح الكبير.

3- حلُّ سليمان ميمون لإشكاليات الجدل الترانسندنتالي الكانطي:

في النص الآتي يتضح حلُّ سليمان كل إشكاليات الجدل الترانسندنتالي الكانطي، وذلك بإثبات أن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: النفس والعالم والإله، ذات أساس واحد مشترك، وأن كل التناقضات التي قدّمها كانط حول هذه الموضوعات هي في حقيقتها تناقضات الفهم وحده، الفهم المتناهي. أمّا من وجهة نظر العقل اللامتناهي، فليس هناك جدل ترانسندنتالي، وليس هناك انقسام حقيقي بينها. وهذا نفسه ما سوف يظهر عند هيغل في تمييزه بين الفهم والعقل، وهو التمييز نفسه الذي سوف يحلُّ به هيغل صعوبات الجدل الترانسندنتالي الكانطي. يقول سليمان: «لدينا هنا (إذا سُمح لي أن أستخدم هذا التعبير) ثالوثاً (trinity)»[2]. يقصد سليمان بالثالوث تقديم حلّه بطريقة

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, p. 11.

(2) Ibid, p. 110.



مناسبة لفهم المسيحيين، الذين ينظرون إلى الألوهية على أنها ثالوث، لكنّها، في الوقت نفسه، واحدة، على الرغم من تمايز أقانيمها الثلاثة المعروفة؛ لكن أقسام الثالوث لدى سليمان، الثالوث الميتافيزيقي لا الثالوث اللاهوتي، هي النفس والعالم والإله. يريد سليمان أن يقول لقرّائه المسيحيين: كما أنكم تنظرون إلى الألوهية على أنها أقانيم ثلاثة متّحدة في جوهر واحد، فإن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة يمكن النظر إليها كما تنظرون أنتم إلى الثالوث اللاهوتي؛ «الإله والعالم والنفس البشرية. وأعني بذلك أنه إذا قصدنا بالعالم، العالم المعقول ببساطة؛ أي المجموع الكلّي لكل الموضوعات الممكنة التي يمكن إيجادها من كل العلاقات الممكنة التي يعقلها عقل [لامتناه]؛ وإذا كنا نقصد بالنفس عقلاً (أي ملكة عاقلة) تربط نفسها بهذا العالم، بحيث يمكن أن تكون كل هذه العلاقات معقولة له»[1]، فالعقل، كما قال ابن رشد، ليس سوى إدراك النظام والترابط الذي بين الأشياء، ومن ثمّ يكون العقل الإلهي هو النظام العقلي الرابط بين الأشياء، وما العقل الإنساني سوى إدراك، أو تعقّل، لهذا النظام؛ «وإذا كنا نقصد بالإله عقلاً يعقل كلّ هذه العلاقات بالفعل (ذلك لأنني لا أعرف ما الذي يمكن أن يعنيه الكائن الواقعي/الفعلي (ens realissimum) غير هذا)، إذاً فهذه الأشياء الثلاثة هي الشيء نفسه»[2]. وهنا تتضح أصول المثالية الألمانية، كما يتضح رابطها القوي مع ابن رشد. هذا النص، بالذات، حلقة الوصل بين الرشدية والمثالية الألمانية. والملاحظ أن فيشته، عندما يقول بالأنا المطلق، يقصد بها الأنا التي تكون هي صورة العالم، العالم الأصغر الذي يلخّص ويختزل العالم الأكبر داخله. إن فيشته، هو الآخر، بمثاليته الذاتية، وعلى الرغم منها، يدين لهذا النص، ويدين لأصوله الرشدية. إن النص السابق يشير بوضوح إلى أن القضاء على تناقضات الجدل الترانسندنتالي الكانطي هو عن طريق فكرة

(1) Loc.cit.

(2) Loc.cit.



الوحدة الأصلية بين العقل والعاقل والمعقول، وهي وحدة لا بالمعنى الأرسطي الرشدي بحذافيره؛ بل بمعنى سليماني مُطوَّر؛ لأن النفس التي يقصدها، هنا، هي القوة العاقلة في الإنسان، وقد وصلت إلى درجة الكمال الأقصى الذي يجعلها في هوية تامّة مع نظام الكون كلّه؛ أي واحدة مع العقل الفعّال. وهذا هو النموذج الأقصى للمعرفة الكاملة الذي ظهر لدى ابن رشد في شرحه الكبير لكتاب النفس، وفي رسائله في الاتصال، وهذا، أيضاً، أنموذج المعرفة المطلقة لدى المثالية الألمانية.

إلى هنا كان سليمان يشرح نظريته في الهوية المطلقة، إذا نظرنا إلى الأشياء تحت نوع الأزلية، أو اللاتناهي، ومن وجهة نظر العقل اللامتناهي، وبعد ذلك يكمل سليمان فقرته مقارناً بين هذه الوجهة للعقل اللامتناهي، ووجهة نظر الفهم البشري المتناهي، وهنا نكون أمام نظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا: «أمّا إذا قصدنا بالعالم **مجرّد** عالم الحواس، الذي هو شيء يمكن أن يُحدس بملكة الحدس لدينا، ووفق قوانينها، ويُفكر فيه وفق قوانين فكرنا [المتناهي؛ أي ملكة الفهم الكانطية وقبلها ملكة الحس]، (لكن في تسلسل إلى ما لا نهاية ad infinitum) [وهو اللاتناهي الخطي الكانطي، الذي يعني أن شيئاً يكون سبباً لشيء آخر، والسبب له سبب إلى ما لانهاية]؛ وإذا كنا نقصد بالنفس هذه الملكة طالما كانت متعينة بحدوس فعلية [أي ملكة معرفية متناهية مرتبطة بالبدن]، وإذا كنا نقصد بالإله عقلاً لامتناهياً يتصل بكل شيء موجود بالفعل من خلال الفكر وحده [أي لا ينتج الأشياء بمجرد تعقّله لها]، إذاً فهذه الأشياء الثلاثة هي بالتأكيد مختلفة ومتمايزة عن بعضها البعض»[1]. ولذلك، الإله في الجدل الترانسندنتالي الكانطي ليس هو الإله المنتج للأشياء بمجرد تعقّله لها؛ بل هو الإله المرتبط، فحسب، بالأشياء عن طريق الفكر وحده. «لكن بما أن الطريقة الثانية في النظر إلى المسألة لا تنشأ من ملكة عاقلة مطلقة [أي لا تنشأ من عقل لامتناهٍ؛ بل من فهم بشري متناه]؛

(1) Loc.cit.



بل من حدودها/ قيودها فقط، إذاً فالطريقة الأولى هي الصادقة، لا الثانية. هذه هي النقطة التي يمكن أن تجمع الماديين والمثاليين واللليبنتزيين والسبينوزيين، وحتى التأليهيين (theists)، والملحدين، فقط إذا توقفوا عن كيل الاتهامات لبعضهم البعض والشجار». هنا يُقَدِّم سليمان وجهة نظر العقل اللامتناهي على أنّها حلٌّ للجدل الترانسندنتالي وكل المذاهب الفلسفية المتصارعة.

ثم يُقَدِّم سليمان حلّه لمشكلة اللاتناهي الكانطي الخطّي، الذي لا يمكن أن يكتمل، والذي يكون دائماً خارج المعرفة البشرية؛ ويذهب إلى أن اللاتناهي الحقيقي لازماني، ويحدس في حدس عقلي لامتناهٍ[1]. ويتبنى سليمان الفكرة الرشدية القائلة: إن كل الأشياء توجد بالفعل في العقل اللامتناهي؛ لأن هذا العقل ليس فيه أيّ إمكان أصلاً[2].

4- أثر ابن رشد في حلّ سليمان ميمون لإشكاليات فلسفة كانط:

يذكر زوشر أن سليمان ميمون، بعد أن شكّ في إمكانية الجمع بين الحدوس والتصورات، كما يقدّمها كانط في (**نقد العقل الخالص**)، وبعد أن ذكر في (**مقالة في الفلسفة الترانسندنتالية**) أن هذه الصعوبة تكشف عن الثنائية القديمة بين النفس والبدن، وبعد أن ذكر زوشر أن سليمان قد ربط بين هذه الإشكالية والإشكالية الأرسطية حول كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وكيفية صدور العالم المادي عن الإله الروحي، وأن كانط كان أنموذجه في المعرفة الإنسانية العقل الإلهي، الذي يخلق موضوعاته بمجرّد التفكير فيها دون وسائط وعمليات ذهنية، ذهب زوشر إلى أن الحلّ الذي قدمه سليمان مستقى من الفلسفة الوسيطية الراديكالية، وكان زوشر يقصد ابن ميمون[3]؛ لكننا نقول: إن هذا هو حلّ ابن رشد في الأصل، وقد أثّر هذا الحل في المثالية

(1) Ibid, p. 120.

(2) Ibid, p. 131.

(3) Socher, op.cit, p. 90.



الألمانية. سليمان، إذاً، هو حلقة الوصل بين ابن رشد والمثالية الألمانية. وقبل استعراض الأصل الرشدي لحلّ سليمان ميمون لإشكاليات فلسفة كانط، نبدأ بتركيز هذه الإشكاليات في عبارات قليلة.

نظر سليمان إلى ثنائية الحدوس والتصوّرات، وثنائية ملكة الحس وملكة الفهم، على أنها لا يمكن أن تحلَّ بالحلول الكانطية، لا عن طريق المخيّلة، ولا عن طريق الاستنباط الترانسندتالي للمقولات، وأنّ الحل الوحيد هو الاعتراف بفاعلية العقل الخالص نفسه في مجال الحسّ والفهم معاً. هذا هو الميراث الأرسطي الرشدي لسليمان ميمون؛ ذلك لأن العقل الخالص هو الموازي للعقل الفعّال. كانت هذه هي طريقة قضاء سليمان على الثنائيات الكانطية، وهي الطريقة نفسها التي ورثها منه المثاليون الألمان. هذا بالإضافة إلى أن سليمان لم ينظر إلى العقل الإلهي، أو الفعّال، على أنه مختلف نوعياً عن العقل الإنساني؛ بل ذهب إلى أن الفرق بينهما في الدرجة وحسب، وأن المثال الأعلى للمعرفة الإنسانية يجب أن يكون دائماً السعي نحو التشبُّه بهذا العقل المثالي، أو العقل الفعّال (Intellectus Archetypus)، المُسمّى مطلقاً عند المثالية الألمانية؛ لكن في حين اكتفى سليمان بضرورة التشبّه به، ذهب المثاليون الألمان إلى بيان كيفية وصول المعرفة الإنسانية إلى هذا المثال الأعلى، ولذلك يقول سليمان: «إننا نفترض (على الأقل فكرة) فهماً لامتناهياً (infinite understanding)، حيث تكون الصور له موضوعات للفكر أيضاً... إن فهمنا هو نفس هذا الفهم [اللامتناهي]، لكن في درجة محدودة (limited degree)»، ويقول أيضاً: «إن فهمنا هو مثل الفهم اللامتناهي بالضبط، لكن في نوع محدود وحسب»[1].

إذا اطلعنا على ما يقوله ابن رشد عن العلم الإلهي في (**تهافت التهافت**)، فسنكتشف أن نظرية سليمان في العقل اللامتناهي ما هي إلا صدى

(1) Maimon, Uber die Progressen der philosophie, Gesammelte Werke, V. IV, p. 20, cited in Socher, 91.



للنظرية الرشدية. رأينا كيف يوحّد سليمان بين تعقّل الإله للأشياء ووجود هذه الأشياء، وكيف ينظر إلى فعل التعقّل وفعل الإيجاد على أنه فعل واحد في العقل الإلهي (وهذه هي أصول مثالية هيغل المطلقة)، وكيف أن هذه النظرية ترجع، بصورة مباشرة، إلى سبينوزا في القضية السابعة من الجزء الأول من كتابه (**الأخلاق**)، وأقول، هنا، إنها ترجع بصورة غير مباشرة إلى ابن رشد؛ إذ إننا نرى الأصل الأول لهذه النظرية لدى ابن رشد عندما يقول: «... النظام والترتيب في الموجودات إنّما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة»[1]. ولمّا كانت العقول المفارقة المحركة للأفلاك السماوية صادرة عن العقل الأوّل مباشرةً (دون وسائط كما نجد عند الأفلاطونية المحدثة، وصورتها لدى الفارابي وابن سينا)، فإن هذا العقل الأول هو مصدر ما في الكون كله من نظام وترتيب (لاحظ أن كلمتي النظام والترتيب تكرّرتا عند سبينوزا في وصفه للعلاقة بين الأفكار والأشياء، وهذا ما يدلُّ على أثر، وليس تأثراً مباشراً بابن رشد، وعلى وحدة مذهلة في الأفكار والمواقف بين سبينوزا وابن رشد). أمّا العقل الإنساني فليس مختلفاً بالنوع عن هذا العقل الأول ولا عن العقول المفارقة؛ بل كل الفرق بينه وبينهما هو فرق في الدرجة، فالعقول المفارقة أشرف من العقل الإنساني وحسب؛ لأنها مفارقة وبريئة عن المادة، في حين أن العقل الإنساني غير مفارق للبدن ومخالط له: «ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني، رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني، وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معقولاتها هي صور الموجودات»[2]؛ بمعنى أن ما يعقله العقل الإنساني هو صور الموجودات، مثله مثل العقول المفارقة تماماً، وهذا هو تأكيد أن الفرق بينهما ليس في النوع؛ بل في الدرجة. «وأن صورة واحد واحد منها هو ما يدركه [العقل الإنساني] من صور الموجودات ونظامها. كما

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص273.

(2) المصدر نفسه، ص272-273.



أن العقل الإنساني إنّما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامه»[1] (لاحظ هنا أنه يوحّد بين العقل الإنساني وصور الموجودات، وهو توحيد للعقل الذي في الذات مع العقل الكوني، فالعقلان هما عقل واحد؛ وهذه الفكرة هي أحد أصول المثالية الألمانية).

لقد كان سبينوزا رشدياً تماماً في قوله: إنّ نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، وكذلك سليمان ميمون. ذهب بعض الباحثين إلى أن هذه الهوية هي في العقل الإلهي وحده لا في العقل الإنساني، لكن سبينوزا كان يقصد كلا العقلين، مثل ابن رشد تماماً، والسبب في ذلك أنه كان يفكر من وجهة نظر الحقيقة المطلقة، ووجهة النظر الأنطولوجية العليا. كل الفرق أن العقل الإنساني لا يصل إلى مرتبة تعقّل النظام والترتيب في الكون إلا في المرحلة الأخيرة من ترقّيه المعرفي؛ أي مع المعرفة من النوع الثالث، أو مرحلة العقل المستفاد عند ابن رشد، أو المعرفة المطلقة عند هيغل.

وعندما يبدأ ابن رشد في تحديد الفرق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي، فإن اتفاق سليمان معه يظهر واضحاً ومذهلاً؛ إذ يقول: «لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علّة للعقل الإنساني؛ إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته [ومعنى هذا أن صور الموجودات هي استكمال العقل الإنساني؛ إذ يصير كاملاً عندما يعقل النظام والترتيب الذي في الموجودات]، وأما تلك [العقول المفارقة] فمعقولاتها هي العلّة في صور الموجودات»[2] (يذكرنا هذا النص بالتمييز نفسه الذي أقامه سليمان بين العقل المتناهي والعقل اللامتناهي؛ فالعقل المتناهي عنده معتمد على موضوعات الحواس؛ أي على صور الموجودات، تماماً كما قال ابن رشد). والفرق بين المعرفة التي هي معلولة للموجودات، والمعرفة التي

---

(1) المصدر نفسه، ص273.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



هي على الموجودات، يظهر هنا واضحاً، وهو يتكرّر لدى سليمان، وقد سبق ظهوره في (**الضميمة في العلم الإلهي**). كل الفرق بين ابن رشد من جهة، وسليمان من جهة أخرى، أننا لا نجد فكرة العقول المفارقة لدى سليمان؛ إذ رفض هذه النظرة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة للكون؛ فالعقل الفعّال عنده واحد، وهو العقل الإلهي وحده؛ إذ رفض تعدّد العقول الإلهية، أو، على الأقل، لم تظهر لديه هذه الفكرة. والتسوية بين العقول المفارقة والعقل الفعّال والعقل الإلهي هي الإضافة التي أضافها سليمان إلى المنظومة الأرسطية، أو، بالأحرى، هي التعديل الذي أجراه على أرسطو وابن رشد؛ لكنه يرجع إلى الإسكندر. فقد نظر الإسكندر الأفروديسي إلى العقل الفعّال على أنه العقل الأول نفسه، في حين رفض ابن رشد التسوية بين الاثنين، كما أوضحنا سلفاً في غير موضع.

وليس هناك ذات وموضوع في العقل الإلهي عند ابن رشد، فذاته لا تعقل شيئاً خارجاً عنها؛ لأن تعقّل شيء خارج الذات هو حال المعرفة الإنسانية المتناهية وحدها لكون الإنسان واحداً من الموجودات، ومن ثمّ إن تعقّل العقل الإلهي لذاته هو تعقّله لكلّ الموجودات؛ لأن كل الموجودات ما هي إلا مفعولاته، وصادره عنه ومنه: «والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود، وأفضل ترتيب، وأفضل نظام. و(أما) ما دونه، فجوهره إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى»[1]؛ أي تفاضلها بحسب نظامها وترتيبها في العقل الإلهي. جوهر العقل الإنساني، إذاً، هو نفسه الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول طالما تحقّق هذا الجوهر كاملاً؛ فعندما يصل العقل الإنساني إلى كماله الأخير، يكون مثل العقل الإلهي عاقلاً لصور الموجودات بحسب

(1) المصدر نفسه، ص274.



النظام والترتيب الذي في العقل الإلهي (أي من وجهة نظر الأزلية (sub Specie Aeternitas) كما قال سبينوزا؛ ومعنى هذا أن سبينوزا عندما قال: (إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، فكأنه كان يتحدث من داخل العقل الإلهي اللامتناهي، ويضع للمعرفة البشرية مثالها الأعلى وصورتها الكاملة، الصورة التي هي فينا من الأصل، كوننا نسخة من العقل الإلهي نفسه). وقد أشار ابن رشد إلى هذه النقطة في (**رسالة الاتصال**)، وفي الشرح الكبير لـ (**كتاب النفس**). وهذا هو معنى قوله: إن العقل الفعّال هو صورة العقل الإنساني؛ بمعنى أنه هو الصورة الغائية الكاملة والنهائية له، التي يكون بها كاملاً ومتحققاً بالفعل.

وليس هناك كلّي وجزئي في عقل الله عند ابن رشد؛ لأن المعرفة بالكليات هي المعرفة الإنسانية التي تُجرِّد الأشياء لمعرفة كلّياتها. والكليات هي الصور العقلية؛ والكليات الناتجة عن فعل التجريد تابعة للأشياء التي جُرِّدت منها؛ لكن الإله لا يجرّد الأشياء لمعرفة كلّياتها؛ بل هو مصدر الأشياء نفسها بكلّياتها وجزئياتها، لذلك ينتفي الكلي والجزئي عن معرفته[1]. وعلم الله ليس علماً بالكلّيات، ولا بالجزئيات، لأن هذا هو العلم البشري (وانقسام العلم إلى كلّيات وجزئيات هو على مستوى الفهم البشري وحده)؛ وليس علماً بالجزئيات لأنه علم بشري أيضاً، علم الله لا يعرف ظاهرة الانقسام إلى كلّي وجزئي من الأصل: «العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدّد والكثرة، وأمّا ذلك العقل [الإلهي]، فلا يلحقه شيء من ذلك»، وهي فكرة مشابهة لنقد سليمان لكانط كما رأينا، «وذلك لأنه بريء من الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات»؛ والكثرة، هنا، كثرة الإدراكات الحسية، وكثرة العمليات المعرفية المتدرّجة من تصوّر واستدلال وحكم، «وليس فيه مغايرة بين المدرِك والمدرَك. وأمّا العقل الذي فينا، فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه

(1) المصدر نفسه، ص365-366.



أنه مبدأ الشيء، وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته، بوجه ما، ولكن فيه شبه من ذلك العقل [الإلهي]، وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه»[1]. كرّر سليمان هذه العبارة نفسها، والاشتراك، أو الشبه، هنا، هو أن العقلين الإنساني والإلهي يدركان المفارقات، ويدركان أنها مبدأ الوجود. والعقل الإلهي، عند ابن رشد، هو مصدر العقل الإنساني، والإنساني هو سلب وتعيّن للعقل الإلهي، تماماً كما قال سليمان: «وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له، ضرورةً، من قبل موجود، فيه هذه الصفة كاملة... وكذلك ما وُجد عاقلاً بعقل ناقص، فهو موجود له من قِبَل شيء هو عاقل بعقل كامل»[2]. العقل الإنساني، كونه يعقل المفارقات وصور الوجود العاقلة، فهو مثل العقل الإلهي تماماً، لكنه يعقل هذه المعقولات بطريقة ناقصة. وعقله الناقص هو تحديد وسلب للعقل الكامل. هذه هي فكرة سليمان نفسها. هذا بالإضافة إلى قول ابن رشد في **(الكشف عن مناهج الأدلة)**: إن الأوصاف التي صرّح بها الكتاب العزيز لله هي صفات الكمال التي للإنسان، ما يعني أنه ليس هناك فرق نوعي بين العقل الإلهي والعقل الإنساني، والفرق بينهما في جهة الإدراك: العقل الإنساني يدرك الأشياء معطاة مسبقاً، وعلى أن وجودها مستقلٌّ عنه، وتحوي في ذاته الضرورة الخاصّة بها؛ أي إن إدراكه لها تابع لوجودها، والعقل الإلهي إدراكه لها محايث لوجودها، أو هو الذي يعطيها وجودها ابتداءً.

وقد ذهب ابن رشد إلى أنّ علم الإنسان بذاته هو علمه بالأشياء؛ لأنه جزء من هذه الأشياء[3]، وهنا مشابهة أخرى مع العلم الإلهي تجعل الاختلاف بين العلمين ليس في النوع؛ بل في الجهة، أو على جهة التقديم والتأخير؛ بمعنى أن الإنسان كائن طبيعي من بين سائر الكائنات الحية، وما يحكم بدنه فيزيائياً

(1) المصدر نفسه، ص367.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص368.



وبيولوجياً هو ما يحكم سائر أجسام العالم الفيزيائية والبيولوجية، والقوانين الفيزيائية التي يعيش بها الإنسان هي قوانين العالم كلّه، ويتأثّر بالطبيعة والمناخ، وبكل ما على الأرض. فكي يعلم ذاته يجب أن يعلم الطبيعة؛ لأنه جزء منها، ولأنها حاكمة لسلوكه وهو خاضع لقوانينها، ومن ثمّ، علمه بذاته هو علمه بالأشياء الطبيعية؛ أي بالعالم كله. وهذا العلم، الذي يكون العلم بالأشياء هو علم بالذات، مشابه لعلم الله بذاته، لكن بانعكاس، ودون ترتيب، وهو أيضاً يختلف عن علم الله الموجود للأشياء، إلا الصناعة التكنولوجية بطبيعة الحال، المتشابهة مع العلم الإلهي في أن العلم والصنع فيها متحدان... ولمّا كانت ذات الله ليست شيئاً سوى علمه بالموجودات، ولمّا كان علمه بالموجودات هو علّة وجودها، فإن الله هو الموجودات؛ أي إن الله هو الطبيعة، كما قال سبينوزا بالضبط، ومن بعده فويرباخ.

وهكذا، نرى كيف أن مذهب سبينوزا ليس سوى تطوير لمذهب ابن رشد، بعد إجراء بعض التعديلات المهمة عليه.

تعقيب:

على أساس نظريته في العقل اللامتناهي استطاع سليمان ميمون التوصّل إلى حلول لصعوبات كل فلسفة كانط:

1- حلّ سليمان ميمون إشكالية الانشقاق بين الحس والفهم، باعتبارهما مصدرين مستقلين ومتمايزين للمعرفة. فليس هناك مصدران بحسب سليمان، والاختلاف بينهما ليس نوعياً بل كمي. والحس هو الدرجة الدنيا من الفهم، والسبب في ذلك أنهما يعبران معاً عن العقل المتناهي البشري في مقابل العقل اللامتناهي.

2- الشيء في ذاته ليس خارج المعرفة البشرية؛ بل هو محايث لها. إنه ليس القوام اللامعروف للظاهرات؛ بل هو الوحدة الشاملة الكاملة والأصلية للظاهرات. إنه المبدأ الأعلى لكل المعرفة البشرية، العقل الفعّال الذي فينا.

3- ليس هناك تمييز مطلق بين القبلي والبعدي؛ والتمييز نسبي وعلى مستوى



الفهم البشري فحسب، والقبلي والبعدي شيء واحد في العقل الإلهي؛ لأنه ليس هناك ترتيب زماني في هذا العقل.

4- ليس هناك عقل منفعل وعقل فاعل في المطلق. العقل المنفعل ليس منفعلاً إلا بالنظر إلى الموضوعات المستقلّة عنه. أمّا العقل الإنساني، فهو فاعل في مجال معرفة هذه الموضوعات؛ والعقل الفاعل محايث للمعرفة البشرية، والأنموذج الأبرز له هو الرياضيات.

5- الحل الوحيد لسؤال المشروعية عند كانط هو في التسليم بعقل لامتناهٍ، ليس به أي تناقض بين الأفكار وموضوعاتها. وسؤال الأحقية هو سؤال الفهم البشري المتناهي فحسب؛ لأن هذا الفهم وحده الذي يطلب مبرّرات لانطباق الفكر على الأشياء. أمّا العقل اللامتناهي، فهو ليس في حاجة إلى هذه المبررات؛ ففي العقل اللامتناهي كل القضايا تحليلية، وليس هناك قضايا تركيبية، فالتركيب هو من عمل العقل المتناهي وحده.

6- الاستنباط الترانسندنتالي للمقولات هو تبريرها عن طريق أشكال الفكر المنطقية، لكن بهذه الطريقة لا يمكن حل إشكالية سؤال المشروعية. فالمقولات القبلية تشكّل مجرد الخبرة بالموضوعات، لكنّها لا تخلق وجود هذه الموضوعات. يمكن أن تكون معرفتنا وهمية بعد كل ذلك، والحلُّ افتراض وحدة أصلية في عقل لامتناهٍ بين الفكر والأشياء. وعندما قال سبينوزا: «نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء»، فقد كان يقصد أنهما في هوية واحدة داخل العقل الإلهي؛ كان يفكر من منطلق الأزلية فحسب، وهو ما سبق لابن رشد أن عبّر عنه في (**تهافت التهافت**).

ثالثاً- الأصول الرشدية لنظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي:

1- توظيف سليمان ميمون فكرة العقل اللامتناهي لمواجهة فكرة الشيء في ذاته عند كانط:

عندما واجه سليمان فكرة الشيء في ذاته عند كانط، وظّف في مواجهته لها

فكرة العقل اللامتناهي، باعتبارها موجّهة للمعرفة الإنسانية نحو مزيد من الكمال، من حيث إن هذا العقل اللامتناهي هو الأنموذج الأعلى والغاية النهائية للمعرفة البشرية. فإذا كان الشيء في ذاته هو النقطة التي ينشأ عندها وجود الشيء، فلن يصير مجهولاً لنا إذا عرفنا كيفية نشأة هذا الشيء؛ بمعنى أنه إذا كان الشيء في ذاته هو السبب اللامعروف لنا للظاهرات، لا لظهورها في الوعي؛ بل لوجودها الواقعي، فلن يصير مجهولاً إذا توصّلنا إلى السبب الكافي لوجوده. ويضرب سليمان على ذلك مثالاً، ويذهب إلى أن هناك فرقاً بين فكرة الدائرة والسبب الكافي لوجودها؛ فكرة الدائرة تقول: إنها الشكل الذي تكون فيه كل الخطوط المنبعثة من مركزه إلى محيطه متساوية، هذه الفكرة، في حدّ ذاتها، لا توضح كيفية إمكان وجود الدائرة في الواقع، فهي مجرّد تعريف للدائرة لا يوضح كيفية تحقيقها؛ لأن الدائرة تتحقق واقعياً بتدوير خط مستقيم على نقطة ثابتة. فإذا كانت فكرة الدائرة هي المعطى، أو هي عالم الظاهر الذي يبين إمكان التفكير في الدائرة فحسب، فإن كيفية تحقق الدائرة في الواقع هو السبب الكافي لوجودها، الذي يوضح كيفية نشوئها. وعندما نعرف كيفية وجود الدائرة، لا مجرّد ماهيتها، نكون قد وصلنا إلى الدائرة في ذاتها. الشيء في ذاته، إذاً، ليس مختلفاً تماماً عن عالم الظاهر؛ بل هو مجرّد جانب آخر له. فإذا عرفنا كيفية نشوء كلّ شيء في العالم، نكون قد وصلنا إلى الشيء في ذاته. الشيء في ذاته بذلك لن يكون سوى المزيد من الدراسة العلمية للطبيعة، هذه الدراسة التي ستوضح لنا كيف خلق الله العالم، لا مجرّد إمكانه العقلي بصفته تصوّراً في الذهن البشري كما نجد عند كانط. وعندما نصل إلى كيفية نشوء العالم، فلن يكون وجوده إعجازياً متجاوزاً للعقل، وفي حاجة إلى الإيمان بنظرية الخلق من العدم دفعة واحدة؛ بل سوف يصير موضوعاً للبحث العلمي، وتصوراً يمكن استيعابه بالعقل، لا بالوحي والإيمان وحده.

يذكّرنا هذا الموقف بكلّ ما قاله ابن رشد حول مهمّة العقل البشري إزاء معرفته للعالم؛ بل إن سليمان يكرّر هنا ما قاله ابن رشد نفسه عن الأنموذج



الأعلى للمعرفة البشرية؛ ذلك الذي كان يطلق عليه ابن رشد «العقل الفعّال»، الذي هو«صورة لنا». وإذا بحثنا في كتاب موسى بن ميمون عن وصف تفصيلي لمهمّة العقل البشري إزاء غايته النهائية ومثله الأعلى، وهو الاقتراب المستمر والمتواصل من العقل الفعّال، والاتصال معه، أو مشاركته أو التشبّه به، فلن نجد مثل هذا التفصيل الذي نجده لدى ابن رشد. ومعنى أن نجد التفصيل الرشدي نفسه لمهمة العقل البشري إزاء أنموذجه الأعلى متكرّراً لدى سليمان ميمون هو أنّنا لا يمكن أن نردّ أصول نظريّته في العقل اللامتناهي إلى ابن ميمون وحده، كما درج على ذلك الباحثون اليهود المعاصرون؛ بل إن إرجاع هذا الأصل لابن رشد لا مفرّ منه؛ ذلك الذي انتقل إلى سليمان من موسى الناربوني شارح كتاب (**دلالة الحائرين**)، الذي كان سليمان يقرأ شرحه مع الكتاب نفسه؛ إذ كان هو محرّر الطبعة المنشور فيها شرح الناربوني للدلالة، هذا علاوةً على أن سليمان كان قارئاً لنصوص ابن رشد نفسه، التي استعان بها الناربوني في شرحه لـ (**دلالة الحائرين**). والمُلاحظ أن هيردر قد اتهم كانط بأن نظريته في المعرفة «رشدية» لكونها لا تعترف باختلاف وتمايز الأفراد في ملكاتهم المعرفية، وتعتقد بأن العقل واحد لدى كلّ البشرية، وأنها، من ثمّ، تُنظِّر لمثل هذا العقل «الخالص»؛ أي المفارق للأفراد، والمستقل عن المجتمعات والعصور. ومعنى هذا أن المفكّرين في هذا العصر كانوا لا يزالون على معرفة دقيقة بمذهب ابن رشد في العقل؛ وإذا كان هيردر قد اتهم نظرية كانط في المعرفة بأنها «رشدية»، فلا شكّ في أن سليمان كان على معرفة بالأصول الرشدية لنظريته هو في العقل اللامتناهي.

ويستمرّ سليمان في وصف مهمة العقل إزاء أنموذجه المثالي الأعلى، ويقول: إنها مهمّة لا يمكن أن تنتهي، مكرّراً بذلك النظرة الرشدية نفسها. فالسعي نحو الفهم العقلاني للكيفية التي أتت بها كل ظواهر العالم هو سعي لا ينتهي نحو المماثلة مع العقل الإلهي؛ لأن العقل الإلهي اللامتناهي وحده

هو الذي يتحد فيه الإمكان العقلي لوجود الشيء مع إمكان وجوده الفعلي، وضرورته الواقعية. فإمكان الشيء عقلياً هو نفسه وجوده الفعلي بالنسبة إلى العقل الإلهي؛ لكن لا يمكن عند سليمان الوصول إلى هذه المرتبة الراقية جداً والنهائية للمعرفة المطلقة؛ بل يتم السعي إليها فحسب، وفي ذلك يقول: «إن المطلوب من أجل التمامية في التفكير في موضوع ما أنه لا يكون هناك شيء معطى ويكون كل شيء متصوراً». هذه التمامية الكاملة لا يمكن تحقيقها بالكامل؛ بل هي «عملية تسعى فيها المادة نحو الصورة باستمرار إلى ما لانهاية»[1]. واستخدام سليمان مصطلحي المادة والصورة الأرسطيين له دلالة مهمة تكشف عن الخلفية الأرسطية-الرشدية التي ينطلق منها، وذلك أثناء نقده فلسفة كانط. لم يكن سليمان متناسياً قضايا الفلسفة القديمة وهو يتناول فلسفات عصره؛ بل عمل على المواجهة بين المشكلات التي تناولتها فلسفة كانط والحلول التي كانت قد قدّمتها الأرسطية لهذه المشكلات نفسها.

لكن الفرق المهم بين سليمان وابن رشد، في ما يخص إمكان الوصول إلى المعرفة المطلقة، ومن ثمّ المماثلة مع العقل الفعّال، أنّ سليمان لم يكن يعتقد بإمكان تحقّق هذه المعرفة بالكامل، نظراً لتناهي الوجود البشري، وكل ما فعله أنّه أشار إلى إمكان تحقّق هذا النوع من المعرفة جزئياً في الرياضيات؛ أي إن المعرفة المطلقة لا تتحقّق عند سليمان إلاّ في المعرفة الرياضية، التي ينتج فيها الفكر الخالص موضوعه من ذاته. أما ابن رشد، فعلى الرغم من أنه نظر، هو الآخر، إلى الكمال النهائي للمعرفة البشرية على أنه سعي لا ينتهي نحو الاتصال بالعقل الفعّال دون أن يحدث هذ الاتصال بالكامل، ظلّ يكرّر أن هذا الاتصال، ومن ثمّ هذا الكمال النهائي للعقل البشري، «ممكن لنا بأخرة»؛ أي يمكننا تحقيقه في النهاية؛ أي نهاية هذا النوع من السعي نحو الكمال. وقد حوّل هيغل هذه «النهاية» إلى لحظة

(1) Maimon, Essay on Transcendental Philosophy, p. 240.



تاريخية تتحقّق عندها المعرفة المطلقة، وهي لحظة تاريخية توفرها شروط اجتماعية وسياسية وحضارية، رأى هيغل توافرها في أوربا الغربية في عصره، وأوصلها هو بمذهبه إلى كمالها ووعيها الذاتي بنفسها[1].

ويقول سليمان عن الشيء في ذاته إنه شيء يتم السعي إليه؛ أي إنه ليس الحدّ النهائي اللامعروف لمعرفتنا؛ بل هو المثال الأعلى الذي تتوجّه إليه المعرفة البشرية، ومن ثمّ هو أقرب إلى مثال الكمال المعرفي الرشدي. إنّه بذلك محايث للمعرفة الإنسانية، وليس خارجها، إنه «العقل الفعّال الذي فينا» بحسب ابن رشد، والذي هو «صورة لنا». يقول سليمان: «إن معرفة الشيء في ذاته كما أراها ليست شيئاً سوى المعرفة الكاملة بالظاهرات»[2]، مكرّراً بذلك قول ابن رشد: «ولمّا كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء ممّا فيه، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء»[3].

2- التمييز بين المعرفة المتناهية والمعرفة اللامتناهية:

في النص الآتي يشرح سليمان الفرق بين المعرفة الإنسانية المتناهية والمعرفة الإلهية اللامتناهية، وهو شرح موجود مسبقاً لدى ابن رشد في (**الضميمة في العلم الإلهي**)، وفي (**التهافت**)، «هذا التمييز بين طريقة الإدراك من القبلي إلى البعدي [كانط] أو من البعدي إلى القبلي [لوك وهيوم]

(1) انظر في ذلك: ماركيوز، هربرت، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971م.

(2) Maimon, Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der Wichtigen Gegenstände der Philosophie in Alphabetischer Ordnung, in GW, III, pp. 200-201, cited in Herrera, Hugo Eduardo: "Salomon Maimon's Commentary on the Subject of the Given in Immanuel Kant's Critique of Pure Reason". The Review of Metaphysics, vol. 63 (March 2010), pp. 593-613, (at 598).

(3) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص144-145.



لا يصحّ إلا بالنسبة لإدراك عقل متناهٍ؛ لأن وجود الأشياء لا يتبع إدراك [العقل المتناهي] لها، بل على العكس؛ إذ يتبع إدراكه لها الوجود الفعلي لها. لكن بالنظر إلى الإدراك من قِبَل عقل لامتناهٍ، فإن الاثنين يكونان شيئاً واحداً؛ لأن وجود الأشياء يتبع دائماً إدراكه [العقل اللامتناهي] لها... إن العقل اللامتناهي يمكنه أن يعقل عقلاً موجوداً بالفعل خارجاً عنه فقط إذا عقل نفسه بطريقة محدودة؛ وبنفس الطريقة [وهو يقصد بالعكس المنطقي]، فإن العقل المتناهي يمكنه أن يعقل وجود العقل اللامتناهي إذا عقل ذاته بسلب حدوده. لكن لأن الكم لا يدخل في تعريف الجوهر؛ فإن جوهر العقل اللامتناهي والعقل المتناهي هو واحد في ذاته، **ولن يكونا مختلفين إلا في الدرجة** [أي الكيف]»[1]. كل الفقرة رشدية، وتكاد تكون صياغة مختلفة لما قاله ابن رشد في (**الضميمة**) و(**التهافت**)، ولا سيّما العبارة الأخيرة التي تحتها خط؛ ذلك لأن ابن رشد يفرّق العقل الإنساني عن العقل الإلهي تماماً، في الدرجة وفي الكم، لا في الجوهر. هذا بالإضافة إلى أنّ الجديد الذي يأتي به سليمان، هنا، هو إقامته للعلاقة العكسية بين العقلين، ويذهب إلى أن إدراك الأوّل هو بسلب طريقة إدراك الثاني. هذا هو بالضبط ما قام به ابن رشد، لكن دون التصريح بذلك. ربّما قصد سليمان بهذه العبارة أنّ العقل الإنساني عندما يتجاوز تناهيه، ويصل إلى اللاتناهي، فإن هذا اللاتناهي سوف يكون مختلفاً عن لاتناهي العقل الإلهي في الدرجة وحسب، لكن أي درجة هذه التي تتمثّل في خلق العقل الإلهي لموضوعاته، وعدم خلق العقل الإنساني لموضوعاته؟ ربّما قصد سليمان نظريته في الرياضيات، باعتبارها كاشفةً عن تماثل العقلين. أمّا تفسيرنا نحن، فهو: العقل الإنساني يصير خالقاً لموضوعاته عندما يخلق ذاته العارفة على طريقة المثالية الألمانية، أو على طريقة العلم التكنولوجي الحديث.

---

(1) Maimon, GiveCat ha-Moreh, p. 33ff, cited in Fraenkel, p. 223.



إن الفرق بين العقل الإلهي اللامتناهي والعقل البشري عند سليمان (ذلك الفرق الذي سوف ينتقل إلى المثالية الألمانية في صورة التمييز بين الفهم والعقل) هو نفسه الفرق الذي نجده لدى ابن رشد في **(الضميمة)** و**(التهافت)**، لكن مع اشتراك أصلي بينهما في الجوهر؛ إذ هما من الجوهر نفسه عند سليمان، وعند ابن رشد أيضاً. ويعني كونهما من الجوهر نفسه أنهما مفارقان، فجوهر العقلين المفارقة؛ مفارقة العقل الإنساني هو في استقلاله عن العمليات المعرفية الأدنى منه والمرتبطة بالبدن، مثل الإدراك الحسي والذاكرة والمخيلة. أمّا الفرق بينهما فهو، أولاً: العقل الإلهي لامتناهٍ وغير محدود وغير مقيّد، والعقل الإنساني متناهٍ ومحدود ومقيّد. لكن يمكننا أن نجد عند ابن رشد فكرة لاتناهي العقل البشري، أو أزليته بتعبيره؛ ذلك لأن العقل الهيولاني غير متناهٍ عند ابن رشد؛ لأنه ملازم لكل البشرية وغير مرتبط بالأفراد، كما أن العقل الفعّال، الذي فينا، والذي هو صورة لنا، هو أيضاً غير متناهٍ بالكل. الفرق الثاني أن العقل الإلهي ينتج موضوعه، موضوع تعقّله، إنتاجاً حقيقياً فعلياً، أنطولوجياً ومادياً، في حين أن العقل البشري لا ينتج سوى الصورة العاقلة لموضوع قائم لم ينتجه؛ بل يجده جاهزاً أمامه ومعطى تجريبياً بعدياً، لكن هذه الصورة العقلية للموضوع مطابقة لصورة الموضوع العقلية في العالم الخارجي. الهوية، إذاً، في حالة العقل البشري مع الموضوع، هي هوية بعدية وإبستمولوجية فحسب، في حين أنها هوية أنطولوجية في حالة العقل الإلهي. والمُلاحظ أيضاً أن هناك هوية في العقل الإلهي، هوية كاملة بين العقل والعاقل والمعقول، وهي موجودة أيضاً في العقل البشري، كل الفرق أن العقل البشري هويته تكون مع الصورة العقلية للموضوع فحسب، لا مع الوجود الأنطولوجي لهذا الموضوع. يبقى أمام المثالية الألمانية العثور على ذلك الموضوع الذي يكون مُنتَجاً من قبل الذات العارفة، وبذلك تحقق هذه الذات الهوية الكاملة الشبيهة بهوية الإله، التي هي وحدة العقل والعاقل والمعقول، وهذا الموضوع هو الأنا عند فيشته، والروح المطلق عند هيغل؛

لهذا السبب عندما يحقّق هيغل ذلك يعلن انتهاء الفلسفة عنده؛ لأنه كان مدركاً أن هوية العقل والعاقل والمعقول هو برنامج الفلسفة الأصلي طوال تاريخها.

3- العلاقة بين المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية:

نعثر في النص الآتي لسليمان على مزيد من التوضيح والتفصيل لفكرته عن العقل اللامتناهي، أو المعرفة اللامتناهية، وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية. وعند تحليله نكتشف الصلات الوثيقة مع ابن رشد. يقول سليمان: «لقد رأينا أن أنواع النشاط الخاصة بالقدرات الأعلى والأدنى للمعرفة تقف في مواجهة مع كل [موضوع]، لكن الاثنين متصلان مع بعضهما البعض في معرفة نفس هذا الموضوع الواحد»[1]. يقصد سليمان بذلك أن المعرفة الحسيّة تواجه المعرفة العقلية بالشيء الواحد، وأن لكلّ نوع منهما اتجاهاً معاكساً للآخر تماماً: المعرفة الحسية والاستدلالية تلتقط الإدراكات الحسية فرادى ومبعثرة، ثم تستدلُّ على التصورات، أو المضامين العقلية لهذه الإدراكات الحسية، تباعاً وبطريقة متسلسلة. أمّا المعرفة العقلية، فهي تحليلية وليست تركيبية؛ أي إنها معرفة مباشرة بالتصوّر العقلي للشيء دون المرور بإدراكاته الحسية، أو المرور على كثرته المعطاة للحواس؛ وهي تحليلية أيضاً لأنها تستخرج الكثرة الواقعية وتنوعات الشيء من تصوره العقلي. «فعلى سبيل المثال، ومع القدرة الأدنى للمعرفة فإن الكثرة [التي تتحد بعد ذلك] في تصوّر الموضوع، تُمثَّل ضرورة عن طريق سلسلة زمنية (temporal series)، في حين أنه مع المعرفة الأعلى، فإن الكثرة تُمثَّل دون إحالة إلى الزمان»[2]. معرفة البشر، إذاً، زمانية؛ لأنها تلتقط الأشياء في الزمان وتُجرِّدُها للوصول إلى صورتها العقلية

---

(1) Maimon, Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, oder das höhere Erkentniss - und Willensvermögen (Leibzig: bei Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1797), reprinted in GW VII, 246, cited in Rosenstock' «God... Has Sent me to Germany'..., 295».

(2) Ibid, loc.cit.



بالاستدلال، والاستدلال ذو طابع زماني، في حين أن المعرفة الإلهية لازمانية، يتّحد فيها تصوّر الشيء ووجوده الواقعي دفعةً واحدةً وفي لازمان. وهذا هو معنى قول ابن رشد: إن العقل الفعّال أزلي، ويعقل الأزليات على نحو أزلي؛ أي لازماني، وأن الإنسان عندما يصل إلى مرتبة تعقّل الأزليات على نحو لازماني يكون قد حقّق شيئاً من الاتصال بالعقل الفعّال.

لكن ينظر سليمان إلى نوعي المعرفة البشري والإلهي، أو التركيبي والتحليلي، على أنهما يدخلان في المعرفة البشرية في معرفة الموضوع الواحد. فالموضوع نفسه يمكن تعقله بتجريده من العنصر الحسي، أو بفهمه على أنه تنوّع لتصوّر عقلي ما؛ أي يمكن فهمه تركيبياً وتحليلياً في الوقت نفسه. وهذا ما يوقع المعرفة البشرية في تناقض بين هذين النمطين المتعاكسين من المعرفة، «ومن أجل حلِّ التناقض [بين اختلاف وهوية كلا نوعي المعرفة]، نوجّه أنفسنا نحو فكرة قدرة لامتناهية في المعرفة تؤسّس كلّاً من نقطة النهاية لمعرفتنا المتقدّمة باستمرار وكمالها التامّ. هذه القدرة اللامتناهية تشترك معنا في شيء، وهو الشروط الصورية الأعلى للفهم (ما يشكل بالنسبة لنا القابلية الكلية للتطبيق)، وتختلف عنا في العلاقة مع الشروط المادية للتمثل الموضوعي للموضوع»[1]. يقصد سليمان بذلك أن المعرفة الإنسانية لديها نمطان مختلفان ومتناقضان لتعقّل الموضوع؛ النمط الأول استدلالي زماني، يسير في معرفته للموضوع بالتقاط جزء منه حتى يصل إلى تعقّلٍ شاملٍ له عن طريق التركيب بين الحدوس والتصورات، والنمط الثاني مباشر لازماني، يتعقّل الموضوع بتصوره العقلي المباشر. هذان النمطان المتعارضان، اللذان يسيران عكس بعضهما بعض، يقول سليمان عنهما: إنه يمكن القضاء على ما بينهما من تعارض واختلاف بافتراض غاية نهائية للمعرفة البشرية، وهي حالة التوحُّد الكامل والهوية التامّة بين المعرفة

---

(1) Ibid, Loc.cit.



الإنسانية وموضوعها. فعندما تكون هناك هوية كاملة بين المعرفة، التي داخل العقل، وموضوع هذه المعرفة خارج العقل، نكون قد وصلنا إلى نقطة النهاية، وحققنا الكمال المعرفي الأقصى؛ بمعنى أنّه عندما تكون المعقولات التي في العقل الإنساني هي ذاتها المعقولات التي في العالم الخارجي، تصير المعرفة الإنسانية وموضوع هذه المعرفة الخارجي شيئاً واحداً، ولا يصير هناك معرفة متناهية ناقصة دوماً تحاول الاقتراب من موضوعها الخارجي دون أن تعقله بالكامل. وهنا نتذكّر نظرية ابن رشد في الاتصال وهوية العقل والمعقول من نصوصه الكثيرة.

ثم يقول سليمان: إن هذا النوع من المعرفة المتطابقة بالكامل مع موضوعها؛ أي مع موضوع تعقّلها، والتي يسمّيها القدرة اللامتناهية «لديها شيء مشترك معنا، وهو الشروط الصورية الأعلى للفهم». هذه الشروط الصورية الأعلى للفهم هي أن يتطابق ما يعقله العقل مع ما هو موجود في الواقع؛ أي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان. ويطلق سليمان على هذا التطابق، الذي هو ليس مجرد اتفاق، الشرط الصوري الأعلى للفهم؛ لأن الفهم الإنساني يحتوي على هذا الشرط كي تكون معرفته صحيحة؛ ذلك لأن الصحة والصدق اللذين يتطلبهما الفهم الإنساني هو أن يكون تصوّره للشيء مطابقاً للشيء نفسه؛ بمعنى أن صدق المعرفة يفترض إمكان تحقّق هوية العقل الإنساني مع موضوع تعقّله. هذه الهوية المفترضة في كلّ معرفة إنسانية هي ما تشترك فيه هذه المعرفة الإنسانية مع المعرفة الإلهية؛ لأن المعرفة الإلهية هي المعرفة التي يتطابق فيها العقل الإلهي مع موضوع تعقّله؛ أي التي يتّحد فيها العقل والعاقل والمعقول. فالمعقولات التي في العقل الإلهي هي ذاتها الأنماط الأنطولوجية الواقعية التي تنتظم فيها الأشياء وتترتّب. فإذا كان العقل الإلهي؛ أي العقل الفعّال، هو هوية الفكر والوجود، وهوية التصوّر العقلي للشيء، والنمط الأنطولوجي العقلي لهذا الشيء، فإن ما هو متحقّق بالفعل لدى العقل الإلهي اللامتناهي هو شرط صوري أعلى للفهم البشري؛



ذلك لأن الهوية متحققة بالفعل في العقل اللامتناهي، لكنّها بالنسبة إلى الفهم البشري هي الغاية النهائية له. ولهذا السبب قال ابن رشد: إن العقل الفعّال صورة لنا، وهو صورة لنا بالمعنى الذي يقصده سليمان، من أنه «الشرط الصوري الأعلى للفهم». والفرق بين المعرفة البشرية المتناهية والمعرفة اللامتناهية عند سليمان أن المعرفة المتناهية لا تستطيع الارتباط بموضوع معرفتها إلا من خلال «الشروط المادية للتمثّل الموضوعي للموضوع». فالمعرفة البشرية في حاجة إلى تلقّي الموضوع تلقّياً حسيّاً حتى تعرفه وتكوِّن عنه تصوّراً، في حين أنّ المعرفة اللامتناهية هي ذاتها الشرط الموضوعي لحضور الموضوع، بالنسبة إليها، وتجسّده مادياً في الواقع، وهي بذلك في غير حاجة إلى أن تستقبل منه إدراكاً حسياً؛ إذ إن وجود الموضوع، بالنسبة إليها، ليس من خلال ماديته الحسية؛ بل من خلال تصوّره العقلي فحسب. والتصوّر العقلي للشيء في المعرفة الإلهية هو الذي يجعل الوجود المادي لهذا الشيء ممكناً، في حين أن العكس هو الصحيح بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية المتناهية؛ إذ إن الوجود المادي للشيء هو الشرط المسبق في تصوّر الإنسان له عقلياً. فلا شيء معطى بالنسبة إلى المعرفة الإلهية؛ لأنها هي التي تعطي الموضوع من ذاتها، تعطيه وجوده وصورته العقلية معاً وفي الوقت نفسه، في حين أن كل شيء معطى للمعرفة البشرية؛ لأنها تجد العالم أمامها جاهزاً، ولم تكن هي التي منحته الوجود. والواضح أن هذه الفكرة قد سبق ظهورها عند ابن رشد، ولا سيّما في (**تهافت التهافت**).

وإزاء هذا التفصيل الدقيق، الذي نجده لدى سليمان في نظريته في العقل اللامتناهي، وإزاء هذه التمييزات الدقيقة بين المعرفة اللامتناهية والمعرفة البشرية المتناهية، التي أثبتنا توازيها وتطابقها مع التمييزات الرشدية نفسها، لا نستطيع بعد كل ذلك إرجاع نظرية سليمان إلى موسى بن ميمون (كما يفعل الباحثون اليهود المعاصرون)، الذي لم يكتب عن المعرفة الإلهية سوى ثلاث صفحات مختصرة للغاية من كتابه (**دلالة الحائرين**)، بدأها بإعلان أنّه سيعرِّف

«القولة التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى، وهو قولهم: إنه العقل والعاقل والمعقول»[1]؛ ما يعني أن كل كلامه في العقل اللامتناهي هو ترديد لما قالته الفلاسفة، وليس إنشاءً جديداً له. كما أنه يكشف بنفسه عن مصدر هذه النظرية، وهو الجزء الخاص بالعقل من مبحث النفس لدى الفلاسفة، والمؤلّفات الخاصة التي وضعوها في العقل؛ إذ يقول: «ولا شكّ أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعة في العقل... فإنه يصعب عليه فهم هذا المعنى جداً...»[2]. من هم هؤلاء الفلاسفة؟ وما هي «الكتب الموضوعة في العقل»؟ إن ابن ميمون يقصد من هذه العبارة مؤلفات وُضعت في العقل، لا مجرّد شروحات على كتاب النفس لأرسطو. إذاً، «الكتب الموضوعة في العقل» لا يمكن أن تكون سوى أعمال الإسكندر الأفروديسي والفارابي وابن رشد في العقل؛ إذ كانت هي الأكثر شهرةً وانتشاراً وأهميةً في العصور الوسطى، وحتى عصر النهضة.

وإزاء عدم تصريح ابن ميمون، وسكوته عن مصادره الفلسفية، لا يسعنا إلا حصر «الكتب الموضوعة في العقل»، التي كان يمكن أن تكون متاحة له؛ للإسكندر الأفروديسي **(رسالة في العقل)**[3] كانت مترجمة إلى العربية ومعروفة في العالم الإسلامي، وكذلك للكندي[4]، وللفارابي[5]. أمّا ابن

---

(1) ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص167.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحاق بن حنين، نشر عبد الرحمن بدوي في: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، 1971م، ص31- 41.

(4) «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل»، نشر عبد الرحمن بدوي في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983م.

(5) الفارابي، «كتاب معاني العقل»، منشور في: رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007م.



رشد، فله ثلاث رسائل في العقل تتناول كلها موضوع الاتصال بالعقل الفعّال[1]. لا نعلم، على وجه اليقين، ما إذا كانت هذه الأعمال متاحة لابن ميمون، أم لا، لكن المؤكد أنّه قد حصل على رسالة العقل للفارابي، بالإضافة إلى رسائل ابن رشد، بحسب تصريحه نفسه لمترجم كتابه إلى العبرية صمويل بن طيبون، الذي أبلغه أنه قد انتهى من جمع كل مؤلفات ابن رشد ما عدا **(رسالة الحس والمحسوس)**[2]، وكان ذلك سنة (1191م). وسوف نفترض أن ابن ميمون كان يحوز كل هذه المؤلّفات، والذي يجعل هذا الافتراض راجحاً أنّه يتكلم على «الفلاسفة» بالجمع، ولا يقصد واحداً أو اثنين فقط منهم؛ ومعنى هذا أن فكرة العقل الفعّال والفرق بين تعقّله لموضوعه وتعقّل العقل البشري لموضوعه قد انتقلت إلى ابن ميمون من الإسكندر والفارابي وابن رشد، ومنه إلى سليمان ميمون؛ لكن ماذا عن التمييزات الدقيقة التي وجدناها عند سليمان في طبيعة المعرفة الإلهية، وفي إمكان وصول المعرفة البشرية إلى مستوى المعرفة الإلهية، الذي أطلق عليه ابن رشد «الاتصال بالعقل الفعّال»؟ هذه التمييزات الدقيقة، ومعها تفصيل إمكان الاتصال بالعقل الفعّال، أو إمكان وصول المعرفة البشرية إلى مرتبة المعرفة الإلهية، لا نجدها في كتاب ابن ميمون؛ بل في مؤلفات ابن رشد في الاتصال، المخصّصة لهذه الموضوعات بالتحديد. هل كان سليمان مطّلعاً على مؤلّفات ابن رشد هذه؟ لا نعلم على وجه اليقين، لكن الذي نعلمه، يقيناً، أن النسخة التي كان يقرؤها سليمان من **(دلالة الحائرين)** كانت بشرح

---

(1) ابن رشد، مقال «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال وهو متلبس بالجسم؟»، منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.

Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd.

أمّا الرسالة الثالثة، بعنوان «رسالة في العقل»، فلا تزال مخطوطة.

(2) ما يعني أنه كان يعرف أن لابن رشد رسالة بهذا العنوان، لكنه لم يتمكن من الحصول عليها.



موسى الناربوني، الذي سبق له أن قدّم شرحاً لرسالة ابن رشد (**رسالة في إمكان الاتصال بالعقل الفعّال**)[1]، وقدّم كذلك رسالة خاصّة به في السعادة يتضح منها اتباعه للنظرية الرشدية في السعادة، باعتبارها كمال القوة العاقلة[2]. لقد كان الناربوني شارحاً لابن رشد، مع كونه شارحاً لموسى بن ميمون، وقد شرح (**دلالة الحائرين**) شرحاً رشدياً. فحتى لو لم يكن سليمان ميمون مطلعاً على أعمال ابن رشد نفسها، الأثر الرشدي انتقل إليه من شرح موسى الناربوني على (**دلالة الحائرين**).

نشر سليمان ميمون الجزء الأول من كتاب (**دلالة الحائرين**) بشرح موسى الناربوني، وبشرحه هو على ابن ميمون وعلى الناربوني معاً سنة (1791م)، بمساعدة مثقف يهودي من أصل دانماركي هو إسحاق إبراهيم يوخل (Isaac Abraham Euchel) (1756-1804م). كان يوخل من أعلام حركة التنوير اليهودي، ومحرراً لأعمال مفكري هذه الحركة. وقد رأى أن حركة التنوير هذه في حاجة إلى إحياء أبرز الاتجاهات الفلسفية العقلانية في التراث اليهودي. ولأن كتاب (**دلالة الحائرين**) كان من أهم وأشهر هذه المؤلّفات، لم يكتفِ يوخل بنشره؛ بل رأى أن يُنشر مع شرح اليهودي الرشدي موسى الناربوني؛ لأنّ الأفكار الفلسفية الراديكالية، التي أخفاها ابن ميمون في كتابه، قد كشف عنها شرح الناربوني، الذي وُصف بأنه شرح (رشدي)[3]. وتعرّف يوخل إلى سليمان ميمون، ورأى أنه خير من يقوم بهذه المهمة. ولم يكتفِ سليمان بتحرير كتاب (الدلالة) بشرح الناربوني؛ بل قدّم شرحه الخاص على شرح الناربوني. وقد عبّر الناربوني في شرحه لـ(الدلالة) عن كل اتجاهاته الرشدية،

(1) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni), op.cit.

(2) Alfred Leon Ivry, Moses of Narbonne's Treatise, «The Perfection of the Soul». A Partial Edition from the Paris MS, with translation and notes. (PhD Dissertation, Brandeis University, 1963).

(3) Socher, The Radical Enlightenment of Salomon Maimon, pp. 80-81.



وأثبت أن المذهب السرّي لابن ميمون، في هذا الكتاب، ليس سوى مذهب ابن رشد: قِدَم العالم، انتفاء الكلي والجزئي في العلم الإلهي، إمكان الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق النظر العقلي، فناء النفوس الفردية والخلود العقلي للنفس الكلية، ومناسبة النص الديني للعامّة والفلسفة للخاصّة، والتأويل المجازي للنص الديني كي يزال تعارضه مع العقل، والنظرية الفلسفية في السعادة بكمال النفس العاقلة لا بالشعائر الدينية[1]، وأُرجح أن سليمان ميمون كان على وعي تام بأن هذه الأفكار الرشدية الراديكالية مناسبة تماماً لحركة التنوير اليهودي؛ فعن طريق نشره لشرح الناربوني الرشدي على **(دلالة الحائرين)** مع شرحه هو، يريد سليمان إثبات أن الأفكار التنويرية كانت ذات أصول فلسفية يهودية، وهذا على سبيل تأصيل يهودي للراديكالية الفلسفية؛ لكنّني أقول: إن هذه «الجذور اليهودية للراديكالية الفلسفية» كانت ترجع إلى ابن رشد أساساً؛ فموسى الناربوني كان في النهاية رشدياً يهودياً، وكان شرحه على الدلالة أساساً، الذي أفاد حركة التنوير اليهودي، شرحاً «رشدياً»، وكان هذا الشرح هو الطريق الذي انتقلت منه أفكار ابن رشد إلى سليمان ميمون، ومنه إلى المثالية الألمانية. كان الكثير من الباحثين يقول: إن ابن رشد كان صاحب أثر كبير في الفكر الغربي، وكان بعضهم ينظر إلى هذا الحكم على أنه عاطفي وغير مسؤول، وغير موثّق، لكنّنا هنا نضع أيدينا على أدلّة نصيّة على طرق وصول فكر ابن رشد إلى أوربا، ولا سيّما إلى المثالية الألمانية، عن طريق سليمان ميمون بتوسّط موسى الناربوني.

رابعاً- صفات العقل اللامتناهي بين سليمان ميمون وابن رشد:

تقوم نظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي على وحدة العقل

---

(1) حول شرح موسى الناربوني لدلالة الحائرين والأثر الرشدي في هذا الشرح، انظر:
Igor Holanda De Souza, Philosophical Commentaries to the Guide of the Perplexed, C. 1250-1362. (PhD Dissertation, The University of Chicago, 2014), pp. 97ff, 108-110, 131ff.



المستفاد لا على وحدة العقل الهيولاني؛ أي على الأنموذج الكامل للمعرفة، الذي تتّحد فيه الذات القائمة بفعلِ المعرفة وموضوع معرفتها، وهو الأنموذج الذي يتحقّق في نهاية الرحلة المعرفية للإنسان، والذي يمثل الكمال النهائي والمطلق للعقل الإنساني. وهذا هو ما يدلُّ عليه ما يقوله سليمان عن هذا الأنموذج المعرفي، من حيث كونهِ ممكناً للإنسان، ومن حيث إنه الغاية النهائية التي تسعى إليها المعرفة الإنسانية. وحتى هذا الجانب الدقيق من نظرية سليمان في العقل اللامتناهي، فإنه في اتفاق مع ابن رشد؛ إذ تجد هذه الفكرة حول الغاية النهائية للمعرفة البشرية أصولها لدى ابن رشد؛ إذ قد سبق لابن رشد أن قال عن العقل الفعّال إنه صورة لنا[1]؛ أي هو الغاية النهائية التي توجّه المعرفة البشرية في كل مراحلها، وهو الأنموذج الكامل الذي يحاول العقل البشري أن يكون مثله، أو يتصل به. هذا الأنموذج الكامل والغاية النهائية لسعي العقل البشري نحو الكمال هو ما أطلق عليه ابن رشد «العقل المستفاد». هذا العقل المستفاد واحد لديه، ونوعي أو جمعي، ويتصف بالخلود. صحيح أن الواحدية والجمعية والخلود صفات تميز العقل الهيولاني عند ابن رشد وبوضوح، وصحيح أن نظريته في العقل المستفاد لم يُعرف عنها أنها تلحق الصفات السابقة نفسها بالعقل المستفاد، إلا أن هناك نصوصاً رشدية واضحة تشي بأن ابن رشد قد ألحق الصفات نفسها بالعقل المستفاد. ويجب علينا الآن توضيح ذلك؛ لأننا إذا أثبتنا أن العقل المستفاد يتصف عند ابن رشد بالواحدية والجمعية والخلود، فسوف يكون ابن رشد بذلك هو أصل فكرة العقل اللامتناهي بكل صفاته عند سليمان، وهو كذلك أصل فكرة الروح المطلق والمعرفة المطلقة عند هيغل، تلك الفكرة التي تتصف بالصفات الرشدية نفسها كما سنرى، وسيكون سليمان ميمون بذلك، بالفعل، حلقة الوصل بين نظرية العقل الرشدية ونظرية الروح المطلق الهيغلية.

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، ص118-119.



1- التمييز بين وحدة العقل الهيولاني ووحدة العقل المستفاد:

كي تتضح الأصول الرشدية لنظرية سليمان في العقل اللامتناهي بصفاته كلّها، يجب علينا الآن التمييز في نظرية وحدة العقل عند ابن رشد بين جانبين فيها: وحدة العقل الهيولاني ووحدة العقل المستفاد. وحدة العقل الهيولاني تعبّر عن الاستعداد المعرفي المشترك بين كل البشر لتعقل المعقولات المجردة؛ بمعنى أن لكل البشرية استعداداً فطرياً قبلياً واحداً لقبول المعقولات وتعقّلها، ولتجريد المعقول من المحسوس، وإدراك أوائل العلوم إدراكاً مباشراً؛ أي البدهيّات الأولى اللامبرهنة[1]. وهذا الجانب من نظرية وحدة العقل هو الذي اشتهر عن ابن رشد، وهو الذي واجهته الكنيسة في تحريمات (1277م)، وواجهه توما الأكويني في رسالته الشهيرة (**في وحدة العقل ضد الرشديين**)[2]. أمّا «العقل المستفاد»، فهو تعبير عن امتلاك الإنسان للمعقولات المجرّدة بحسب نظامها وترتيبها الطبيعي في الوجود، وإدراك الهيئة العقلية التي يترتّب فيها الوجود وينتظم. هذا العقل المستفاد هو الغاية النهائية للمعرفة البشرية؛ والإنسان لا يصل إليها إلا بفضل العلوم النظرية التي لا تكمل وتتم من دون التعاون بين الناس كلّهم[3]. فعلى الرغم من أن هذه الغاية النهائية للمعرفة البشرية لا يقدر عليها إلا الفلاسفة، إلا أن الفيلسوف في حاجة إلى درجة عالية من تطوّر الفنون والصنائع العملية، التي تتطلّب تعاوناً اجتماعياً، والتي تمكّن العلم النظري من الاكتمال؛ أي إنّ العقل المستفاد يتحقّق باعتباره الكمال الأخير لتطوّر كل العلوم، العملية والنظرية؛ معنى هذا أن كمال العقل المستفاد يتطلب التعاون بين كلّ الناس؛

---

(1) تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص133، 136.

(2) الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، 2007م، ص360- 361.

(3) ابن رشد، رسالة الاتصال، مصدر سابق، ص123-124.



أي إن الوصول إليه وتحقيقه يتمُّ جمعياً لا فردياً، على الرغم من أن الفلاسفة هم الذين يتحصلون عليه فردياً. هذا العقل المستفاد ذو طابع جمعي في شروط إمكانه، وهو أيضاً ذو طابع جمعي في طبيعته؛ لأنه يُعبّر عن الكمال الأقصى الممكن لكلّ النوع البشري. وهو لكونه الإنجاز المعرفي الأرقى الذي تتوصّل إليه البشرية، فهو الذي يبقى بعد فناء الأفراد. فالعلماء يموتون لكن يبقى علمهم، ومن ثمّ الخلود هو لهذا العقل المستفاد خلوداً نوعياً وجمعياً، باعتباره ملكية عامة للبشرية كلّها، يقاوم موت العلماء والفلاسفة بتوريثه في الأجيال القادمة. ومن الواضح أن هذه الدلالات الحضارية والاجتماعية لنظرية ابن رشد في العقل المستفاد قريبة للغاية من نظرية هيغل في الروح المطلق، حيث لا تحتاج هذه الفكرة إلى مزيد من الإثبات، إلّا القليل من التوضيح الرشدي لفلسفة هيغل، والتوضيح الهيغلي لفلسفة ابن رشد. لكن لِنعدِ الآن إلى توضيح كيفية انتقال هذه الفكرة الرشدية إلى هيغل؛ أي انتقالها بتوسُّط سليمان ميمون.

لم تكن وحدة العقل الهيولاني هي نوع الوحدة الذي قصده سليمان ميمون عندما أشار إلى واحدية العقل اللامتناهي. فهذه الواحدية لا تتأسّس لديه في مجرّد استعداد معرفي قبلي لتعقّل المعقولات الأزلية المفارقة؛ بل هي الهدف النهائي للمعرفة البشرية، وليس نقطة انطلاقها؛ أي هي واحدية العقل المستفاد. أما الجانب الثاني من وحدة العقل عند ابن رشد، وهو وحدة العقل المستفاد، فلم يشتهر اشتهار الجانب الأول، على الرغم من احتواء النصوص الرشدية عليه، لكن يبدو أن ابن رشد لم يكن واضحاً صريحاً حول وحدة العقل المستفاد بمثل صراحته ووضوحه في وحدة العقل الهيولاني؛ لعلّ السبب في ذلك يرجع إلى أن ابن رشد قد ذهب إلى رسم طابع فردي لتحصّل العقل المستفاد؛ إذ التحصّل عليه، عند ابن رشد، قاصر على الفلاسفة وحدهم، فهم وحدهم الذين يتمكنون من الوصول إلى هذه المرتبة المعرفية الراقية. لكن على الرغم من الطابع الفردي والنخبوي لرسم



ابن رشد لطريق التحصّل على العقل المستفاد ولبيانه طبيعة هذه المعرفة المسمّاة بالعقل المستفاد، سأحاول الآن إثبات أن العقل المستفاد عند ابن رشد يتمُّ التوصّل إليه جمعياً، على الرغم من التحصل عليه فردياً، وأنه، على الرغم من طبيعته النخبوية، مضمونه جمعي ونوعي.

إن القول بعقل واحد للبشرية كلّها يعني أن الخلود هو لهذا العقل الجمعي، وليس للعقول الفردية؛ وأن البشرية لمّا كانت هي القوام الطبيعي لهذا العقل وليس الفرد، فإن الفرد فانٍ هو وعقله الفردي، ولا بقاء إلا للبشر بصفتهم نوعاً. ومن الواضح أن هذه النظرية معاكسة تماماً للنظرة الدينية التقليدية للخلود؛ لهذا السبب تصدى اللاهوت المسيحي للنظرية الرشدية في وحدة العقل الهيولاني، ومعه الكنيسة الكاثوليكية في تحريمات سنة (1277م) وما تلاها، بما فيها قرارات المجمع اللاتيراني سنة (1513م)[1]. لكن الحقيقة أن العقل الهيولاني ليس وحده الخالد عند ابن رشد؛ بل العقل المستفاد أيضاً؛ لأنه هو الآخر واحد لدى البشرية كلّها ووجوده نوعي أيضاً، على الرغم من ظهوره الواقعي لدى الفلاسفة الفرادى. والذي أدى إلى عدم انتباه الباحثين إلى وحدة العقل المستفاد وخلوده النوعي عند ابن رشد أنّ النصوص المتعلقة بالعقل المستفاد توحي في ظاهرها بالطريق الفردي للوصول إلى مرتبة العقل المستفاد، وبالطبيعة الفردية لهذا العقل، ما جعل هؤلاء الباحثين لا يميّزون بين النظرية الرشدية في العقل ونظرية ابن باجه وابن طفيل، التي تتصف بهذا الطابع الفردي، في حين أن ابن رشد نفسه كان دائم النقد لمواقف ابن باجه في نظريته في العقل، هذا النقد المنصبّ على الطابع الفردي والنخبوي الأقصى لفكرة الاتصال بالعقل الفعّال. فابن رشد هو الذي أوضح الطريق الجمعي للاتصال بالعقل الفعّال، والطبيعة الجمعية

(1) Constant, Eric A., «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)», Sixteenth Century Journal, XXXIII/2 (2002), 353-379.



للعقل المستفاد الناتج عن الاتصال بالعقل الفعّال، وذلك في رسالته في (**إمكان الاتصال بالعقل الفعّال**)؛ إذ قدّم نقداً لطريقة ابن باجه وابن طفيل الفردية في الاتصال كما سنوضح، ما يعني أن كلاً من الطريق نحو العقل المستفاد، الذي يتحقق بالاتصال بالعقل الفعّال، وطبيعة العقل المستفاد نفسه، باعتباره الغاية النهائية للنوع البشري وأرقى معرفة يمكن أن يتوصّل إليها الفيلسوف، قائمتان على الطريق الجمعي لا الطريق الفردي. فالفيلسوف في حاجة إلى تعاون المجتمع كلّه، وبكلّ فنونه وصنائعه المدنية، كي يصل هو نفسه إلى مرتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل الفعّال.

وقد أسهبنا في شرح التمييز بين وحدة العقل الهيولاني ووحدة العقل المستفاد عند ابن رشد، وفي إثبات الطبيعة النوعية الجمعية المفارقة للعقل المستفاد عنده؛ لأن نظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي قائمة على أساس وحدة العقل المستفاد الذي يتحقق في النهاية، أو«بأخرة» كما قال ابن رشد، لا على وحدة العقل الهيولاني وحسب؛ ذلك لأنّ سليمان عندما يُقَدِّم نظريته في العقل اللامتناهي، باعتبارها قادرة على تجاوز الثنائيات الكانطية وعلى حلّ النقائض الكوزمولوجية الكانطية، فإن ما كان في ذهنه ليس مجرد وحدة العقل الهيولاني؛ أي وحدة الاستعداد المعرفي الفطري القبلي في الإنسان لتقبّل المعقولات المجردة؛ بل إن ما كان في ذهنه هو العقل الفعّال الرشدي، وإمكان وصول الإنسان إلى الاتصال بهذا العقل الفعّال عندما يصل إلى مرتبة العقل المستفاد. وإذا كان العقل المستفاد الرشدي هو عقل البشرية الناضج والمتطوّر، الذي استطاع إدراك النظام والترتيب الذي في العالم، فقد صار عقل البشرية في اتصال بهذا النظام والترتيب الذي في العالم؛ أي في وحدة واتصال مع العقل الكلّي، بما أن العقل منا ليس شيئاً سوى إدراك النظام والترتيب الذي في العالم. تصل المعرفة البشرية إلى الاتصال بالعقل الفعّال عندما تعقل النظام والترتيب الذي تعبّر عنه كلمة «العقل الفعّال»؛ أي تلك العقلانية الفاعلة للانسجام والثبات والضرورة التي في الكون. وهذه هي



نفسها المعرفة المطلقة عند هيغل، التي هي عنده اتحاد العارف والمعروف وفعل المعرفة، والتي تتحقّق في مرحلة الروح المطلق؛ أي مرحلة العقل المستفاد في حالة اتصاله بالعقل الفعّال. فالبشرية، بحسب هيغل، تصل إلى مرحلة المعرفة المطلقة معرفياً عندما تصل إلى مرحلة الروح المطلق اجتماعياً وتاريخياً ومؤسسياً، (لكن هذا لن يتم إلا بالسيطرة على الطبيعة، سيطرة علمية-تكنولوجية).

2- الكمال النهائي الأقصى للعقل (الشيء في ذاته هو العقل اللامتناهي وهو العقل الفعّال):

إذا كان العقل الإلهي يتحد فيه الإمكان العقلي للشيء مع الوجود الواقعي لهذا الشيء عند سليمان ميمون، حيث يكون تصوّر الإله للشيء هو إيجاده، فإن العقل الإنساني في معرفته للأشياء يسير عكس المعرفة الإلهية؛ أي يسير من واقعة وجود الشيء إلى إمكانه العقلي؛ أي إلى تصوره. هذا الاتجاه المعاكس لعملية الخلق اللحظية يختلف عن المعرفة الإلهية في أمرين: الأمر الأول: أن الإمكان العقلي للشيء ووجوده الواقعي منفصلان لدى المعرفة البشرية؛ لأن وجود الشيء هو المعطى مباشرة للإدراك الحسي، ثم يبحث العقل الإنساني، بعد ذلك، عن العلّة الكافية لوجود هذا الشيء. يستطيع العقل الإنساني الوصول إلى العلّة الكافية لوجود كلّ الأشياء، وهي الإله، لكنه لا يستطيع معرفة العلّة الكافية لشيء في العالم وبالتفصيل. لكن العقل الإنساني، على الرغم من ذلك، يظلُّ يسعى إلى الحصول على المعرفة التفصيلية بالعلّة الكافية لكل الأشياء الجزئية في الوقت نفسه لمعرفته الإجمالية بالعلّة الكافية لمجموع الأشياء كلّها وهو الإله. وهذا الذي يقوله سليمان نجده عند ابن رشد بعباراته وأسلوبه ومصطلحات عصره: «ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم **في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه**، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا



العقل منا غير تصور هذه الأشياء»[1]. وتكرار ابن رشد لكلمتي «جزء جزء» و«شيء شيء»، يدلّنا على أن سليمان ميمون عندما يقول: إن معرفة الشيء في ذاته لا تتطلّب سوى التمامية في معرفة كلّ شيء في كلّ العالم، ولا يبقى شيء منه معطى وكلّ شيء متصور؛ أي مُفسَّر ومعروف بأسبابه القريبة والبعيدة، فقد كان يقصد ذلك الأنموذج الكامل من المعرفة الذي وصفه ابن رشد وقال عنه: إنه الكمال النهائي للعقل البشري، وإنه هو نفسه لا يختلف عن العقل الفعّال.

3- اختزال سليمان ميمون الوحي إلى العقل:

تبنّى سليمان ميمون استراتيجية تأويلية رشدية- ميمونية؛ إذ استعار هذه الاستراتيجية من موسى بن ميمون في كتابه (**دلالة الحائرين**)، لكنها ترجع إلى ابن رشد في الأساس. تتأسّس هذه الاستراتيجية في معالجة الوحي معالجة عقلانية، وعلى أنه ظاهرة عقلية. فلما كان الله هو العقل الأول والعقل المطلق، فإن كل ما ينتقل منه إلى البشرية ذو مضمون عقلي أيضاً.

كانت العلاقة بين العقل والوحي مسيطرة على سليمان طوال مراحل تطوره الفكري. ففي تأريخه لحياته، علق على فقرة من (**دلالة الحائرين**) تتناول تعبيرات توراتية مثل: الله أمر، الله أرسل. وفي تأويل موسى بن ميمون لهذه التعبيرات، ذهب إلى أنها تعني أن الله هو العلّة البعيدة والنهائية وليس العلّة القريبة. فعندما يقول النص الديني إن الله أمر شخصاً ما بشيء ما، فهذا لا يعني أن الله بنفسه هو الذي أمره بذلك؛ بل يعني أن الظروف المحيطة بهذا الشخص هي التي دفعته لفعل ذلك الشيء، وأن هذه الظروف ترجع إلى أسباب مباشرة، وأن هذه الأسباب لها أسبابها، ويتم التدرّج في الأسباب الأعلى حتى الوصول إلى السبب الأول والنهائي وهو إرادة الله. وفي تعليقه على هذه الفقرة من (**دلالة الحائرين**) يذهب سليمان إلى تأكيد التمييز بين

---

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص144-145.



العلّة القريبة والعلة البعيدة؛ العلة القريبة هي السبب المباشر والطبيعي لحدوث شيء ما؛ أمّا العلة البعيدة، فليست السبب المباشر، وليس شرطاً فيها أن تكون علّة مادية، والعلة الأبعد هي الله. وعلى الرغم من أن كلّ شيء يُردُّ، في النهاية، إلى العلّة الأولى التي هي الله، لا يمكن للمرء أن يردّ كل ما يحدث في العالم إلى الله باعتباره السبب المباشر؛ لأن هذا الردّ يعني تجاوز العلل القريبة للأشياء، التي هي قوانين الطبيعة والأسباب المادية لحدوثها[1]. فالقول: إن الله هو السبب في حدوث كل شيء في العالم هو إبطال للسببية ولقانون الطبيعة، وذلك بإرجاع كل حادثة طبيعية إلى مبدأ مفارق للطبيعة، وهذا تجاوز للطبيعة وإبطال لعملها. إن هذه المناقشة تذكرنا بمواجهة ابن رشد للمذهب الأشعري، الذي أبطل السببية وفاعلية الطبيعة عندما أرجع كل ما يحدث في العالم إلى إرادة الله مباشرةً، وذهابه إلى أن تجاوز الأسباب وردّ كلّ شيء إلى الله ليس إعلاءً لحكمته؛ بل هو تضحية بها؛ لأن الأسباب، أي قوانين الطبيعة، هي حكمة الله وسنته في خلقه، وإبطالها هو إبطال لحكمة الله ذاتها[2]. صحيح أن موسى بن ميمون قد قدّم هذا الموقف الرافض نفسه لإنكار علم الكلام للطبائع[3]، وصحيح أنه كان من المصادر المباشرة التي أخذ منها سليمان ميمون فكرته عن التمييز بين العلّة القريبة والعلّة البعيدة، إلا أن الأثر الرشدي في **(دلالة الحائرين)** واضح؛ إذ إن كتاب ابن رشد **(الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة)**

---

(1) Maimon, Gesammelte Werke, p. 440, cited in, Rosenstock, Bruce: «'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel». The Southern Journal of Philosophy, vol. 52, Issue 3 (2014), pp. 287-315; at 288.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص166-170.

(3) ابن ميمون، موسى، دلالة الجائرين، مصدر سابق، ص203-204.



يرجع إلى سنة (1178م) أو (1179م)، في حين بدأ ابن ميمون في تأليف **(دلالة الحائرين)** سنة (1186م). لقد اعتاد الباحثون اليهود المعاصرون إرجاع أفكار سليمان ميمون إلى موسى بن ميمون، وتوقفوا عند ذلك، ولم يبحثوا في الأثر الرشدي في **(دلالة الحائرين)**، على الرغم من كلّ الأدلة النصية على هذا الأثر، وعلى الرغم من أن موسى بن ميمون قد صرّح في خطابه لمترجم كتابه من العربية إلى العبرية صمويل بن طيبون، سنة (1191م)، أنّه قد حصل على كلّ مؤلفات ابن رشد ما عدا كتاب **(الحس والمحسوس)**[1]. مع الأخذ في الاعتبار أنه انشغل في تأليف الدلالة من (1186 إلى 1190م)، فمعنى هذا أنه كان يجمع مؤلفات ابن رشد أثناء تأليفه كتابه، وهو ما يدلُّ على الأثر الرشدي المباشر.

وبعد أن قام سليمان بتأويل عبارتي «الله أمر» و«الله أرسل» كما عرضنا، علق على هذا التأويل قائلاً: «والآن عزيزي القارئ فإن الله، كما هو واضح مما قيل»؛ أي مما قاله في تأويله لهاتين العبارتين، «قد أرسلني إلى ألمانيا وأمرني أن أصف لك قصة حياتي، وهو الآن يأمرني أن ألفت انتباهك إلى هذه الفقرة من كتاب ابن ميمون، التي يتضح فيها، عن طريق التأويل العقلي، أن الإيمان والعقل يمكن أن يُوفّق بينهما ويصيران في انسجام تام»[2]. يجب أن ننتبه إلى هذه العبارة الأخيرة؛ لأنها تعني سخرية سليمان من التأويل العقلي على النمط الميموني للنص الديني. فلو كان ابن ميمون مصيباً في تأويله عبارة «الله أرسل» و«الله أمر»، فهذا يعني أن الله أرسل سليمان ميمون إلى ألمانيا، وأمره أن يشرح للألمان تأويل ابن ميمون للتوراة، مثلما أرسل كلّ الأنبياء والرسل وأمرهم بتبليغ أشياء لأقوامهم. يريد سليمان أن ينقل إلى قارئه، من طرف خفي وبطريقة غير مباشرة، رأيه

(1) المصدر نفسه، صxxiv.

(2) Maimon, op.cit, loc.cit.



الخاص في الوحي. فما يسمى وحياً ليس سوى إلحاق مهمّة معيّنة يتولّاها شخص ما بإرادة الله، في حين أن مهمّة هذا الشخص يمكن تفسيرها عقلانياً بأسبابها الطبيعية التي لا تتصل مباشرةً بالله وإرادته. وهكذا يتبين من عبارة سليمان الأخيرة أن هدفه الحقيقي ليس التوفيق بين العقل والوحي أو الإيمان، وليس إثبات انسجامهما الأصلي كما صرح متخفّياً؛ بل اختزال الإيمان إلى العقل، وتفسير الوحي تفسيراً عقلانياً يزيل عنه طابعه الفوق طبيعي العجائبي. وتأكيداً لصحة تحليلنا، ذهب سليمان، في أحد كتاباته المنشورة بعد وفاته، إلى أنه لم يكن يقصد بالتوفيق والانسجام بين العقل والإيمان أن يعطي وزناً متساوياً للاثنين، أو ينظر إلى كلٍّ واحدٍ منهما على أن له القيمة نفسها التي للآخر؛ بل «تحرير [العقل] من قيود [الإيمان]»، جاعلاً من الإيمان «أكثر عقلانية». ويستمر سليمان قائلاً: إنه حينما تحدث عن «الانسجام أو الاتفاق بين الإيمان والعقل»، كان يقصد «إحلال الثاني محل الأول بالكامل»[1]؛ ومعنى هذا أن سليمان، عندما كان يتحدّث في عمله الأول (**تاريخ حياتي**) عن التوفيق بين العقل والإيمان، فإنه كان يتخفّى، ولم يكن يرد التصريح بحقيقة أفكاره، ومن ثمّ لجأ إلى الصيغة القديمة المعتادة من نظرية ازدواجية الحقيقة، التي تعني تساوي العقل والإيمان في القيمة مع اتفاقهما النهائي؛ لذلك لجأ إلى نوع من التهكّم عندما قال: إن الله أرسله إلى ألمانيا، كي ينقل للقارئ المنتبه حقيقة موقفه دون تصريح، وأن موقفه الحقيقي هو اختزال الإيمان إلى العقل، وتفسير الوحي تفسيراً عقلانياً بالكامل، يزيل عنه طابعه العجائبي الفوق طبيعي. صحيح أن هذا التوجُّه كان توجه سبينوزا نفسه في (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)، إلا أنه ذو أصول رشدية واضحة. وهذه الأصول الرشدية هي التي دفعت كارلوس فرينكل إلى

---

(1) Maimon, Gesamelte Werke, VII, 639-640, cite in Rosenstock, «'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel», p. 288.



القول: إن موقف سليمان ميمون من **(دلالة الحائرين)** يماثل موقف الرشديين اليهود الذين فسّروا الدلالة تفسيراً راديكالياً، بأن أزالوا عنه طابعه السرّي، وصرّحوا بما أخفاه موسى بن ميمون؛ لكن حقيقة الأمر لا تقف عند حدّ «مماثلة» موقف سليمان من الدلالة لموقف الرشدية اليهودية؛ بل إن هناك أثراً رشدياً يهودياً مباشراً لهذا الموقف نراه واضحاً في حقيقة أن النسخة التي كان يقرؤها سليمان من الدلالة كانت بشرح الرشدي اليهودي الأشهر والأهم موسى الناربوني.

وفي مقابل كانط، الذي فصل فصلاً حادّاً بين الإيمان والمعرفة، وبين الحدس العقلي والحدس الحسي، وبين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الظاهر، أراد سليمان توضيح أنه ليس هناك مثل هذا الانفصال الحاد، وأن الإيمان إذا كان إيماناً بالله عن طريق الوحي؛ أي عن طريق شيء عجائبي مفارق للطبيعة وللعقل والمنطق، فهو إلى هذا الحد متناقض مع المعرفة. أمّا إذا كانت معرفة الله عقلية قابلة للبرهنة عليها منطقياً، فمعنى هذا أن الإيمان قد تمّ اختزاله بالكامل إلى إيمان عقلي، أو بالأحرى معرفة عقلية بالله لا معرفة إيمانية إعجازية عن طريق الوحي. لذلك، أكد سليمان كثيراً أن العقل المتناهي البشري جزء من العقل الإلهي، وأنهما يقعان على متصل واحد، وأن المعرفة الإلهية هي الأنموذج الأعلى الذي تسعى إليه المعرفة البشرية، لكنها لا تحقّقه بالكامل؛ لأن تحقيق المعرفة الإلهية للبشر يتطلّب الاتحاد الكامل بالإله، وهذا غير ممكن، لكن هذا هو، بالضبط، ما خالفه فيه المثاليون الألمان؛ إذ ذهبوا كلّهم إلى إمكان الوصول إلى هذه المعرفة المطلقة.

4- الصلات بين العقل الإلهي والعقل الإنساني:

العلم الإلهي ممكن للإنسان:

إن ما كان يوجه سليمان ميمون في نقده لكانط هو الاعتقاد بأن العلم الإلهي الذي ليس فيه تمييز بين الحدس والتصوّر، والجزئيات والكليات،



ممكن للإنسان، ذلك الإمكان الذي استبعده كانط، كما يظهر في حديثه عن استحالة الحدس العقلي. هذا الإمكان، في حدّ ذاته، مستند على سبينوزا، الذي سمح به عندما قال: إن المعرفة من النوع الثالث ممكنة، وهي أرقى أنواع المعرفة، وعندما كان يتحدّث عن المعرفة تحت نوع الأزلية (sub specie aeternitas). فإذا فكّر الإنسان في العالم تحت نوع الأزلية، أو في مقام الأزلية، فسوف يقضي على الثنائيات المعرفية التقليدية. والحقيقة أن كتابه (**الأخلاق**) كلّه، ولا سيّما تصوره عن الجوهر، هو التطبيق العملي للمعرفة في مقام الأزلية. فإذا نظر المرء إلى العالم تحت نوع الأزلية، فسوف يظهر أمامه على أنه جوهر واحد بصفتين، وسوف ينظر إلى نظام وترابط الأفكار على أنه هو نفسه نظام وترابط الأشياء. والملاحظ أن هذه الهوية بين الأفكار والأشياء هي نفسها الهوية التي في العلم الإلهي التي تحدث عنها ابن رشد، ومن ثمّ إنّ الأصل الأول لنظرية سليمان في العقل اللامتناهي، ولمذاهب المثالية الألمانية في المطلق وفي المعرفة المطلقة، هو ابن رشد في نظريته في العلم الإلهي. تتمثل أهمية سبينوزا، في المقام الأول، ثم سليمان ميمون، في المقام الثاني، في تحديد كيفية حدوث هذه المعرفة المطلقة وإمكانها الأنطولوجي والإبستمولوجي معاً. والملاحظ أيضاً أن ابن رشد قد وضع العلم الإلهي باعتباره الغاية النهائية للمعرفة البشرية، وباعتباره عاملاً داخل هذه المعرفة باعتباره صورة العقل الفعّال الذي فينا.

العقل اللامتناهي ليس مختلفاً بالنوع:

لا ينظر سليمان إلى الفهم الإلهي على أنه مختلف نوعياً عن الفهم المتناهي؛ بل هو اختلاف في الدرجة وحسب، وهو هنا يختلف عن ابن رشد الذي فصل فصلاً حادّاً بينهما في (التهافت) وفي (الضميمة)؛ لكنه عاد في (**رسالة الاتصال**) ليقول بالاختلاف في الدرجة. يقول سليمان: «نحن [هو والفلاسفة من قبله وعلى رأسهم ابن رشد وسبينوزا بطبيعة الحال] نفترض فهماً لامتناهياً (على الأقل باعتباره فكرة) [لكن فكرة بالمعنى الميموني على



أنها فكرة إنشائية لا فكرة تنظيمية كانطية]، تكون الصور [المعرفية] بالنسبة إليه هي في الوقت نفسه موضوعات فكرية، أو الذي ينتج من ذاته كل الأنواع الممكنة من صلات وعلاقات الأشياء. إن فهمنا، بالتالي، هو هكذا [مثل الفهم اللامتناهي]، لكن فقط بطريقة محدودة. هذه الفكرة جليلة، وأعتقد أنها إذا تم تطويرها وتوسيعها [وهذا ما لم يفعله سليمان إلا مع الرياضيات، ولم تفعل المثالية الألمانية إلا هذا التطوير والتوسيع]، سوف نتغلب على الصعوبات الكبرى من هذا النوع [صعوبات نظرية المعرفة الكانطية]»[1].

ويذهب سليمان إلى أن كل القضايا، بالنسبة إلى الفهم اللامتناهي، تحليلية، وليس فيها أي تركيب، والتركيب هو للفهم المتناهي وحده؛ لأنه يجد الموضوع أمامه، ثم يركّب بينه وبين التصوّر العقلي؛ لكن العلم المطلق هو في القضايا التحليلية فحسب؛ وما هو تركيبي للفهم المتناهي هو في حقيقته تحليلي للفهم اللامتناهي. يتمثل العلم المطلق في إدراك أن كل القضايا التركيبية تحليلية؛ أي الهوية المطلقة بين الأفكار والأشياء[2]. وهذه الفكرة سوف تعاود الظهور لدى كل المثاليين الألمان.

أما عن العلاقة بين الشيء في ذاته وتمثله في العقل البشري، فيقول سليمان: «إن ما يميّز الشيء ذاته [في ذاته] وتمثله هو أنه فقط [التمثل] أقل كمالاً؛ أما عندما يؤخذان معاً في كمالهما الأقصى... إذاً هما بالضرورة شيء واحد والشيء نفسه»[3]. بذلك، يكون نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء للعقل اللامتناهي، وللعقل الإنساني أيضاً، إذا استطاع أن يتبنّى وجهة نظر اللامتناهي أو الأزلي، أو يدرك الأشياء تحت نوع الأزلية كما قال سبينوزا.

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, p. 38.

(2) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, p. 53.

(3) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, p. 104.



ويوحّد سليمان داخل العقل اللامتناهي بين الشيء وفكرته، ويقول: إنهما الشيء نفسه[1]؛ ومعنى هذا أن سبينوزا عندما قال: إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، فقد كان يقصد أنهما الشيء نفسه داخل العقل اللامتناهي، وكان يتحدث من منطلق هذا العقل بالذات. ومن ثمّ يحل سليمان إشكالية الانفصال بين تصور الشيء والشيء في ذاته عند كانط.

خامساً- الأصول الرشدية لمذهب سليمان ميمون في وحدة الوجود:

1- ابن رشد هو أصل فكرة سليمان ميمون أن الإله هو كلّ الأشياء، لا أصلها وحسب:

يقول فرينكل، في شرحه نظرية سليمان في العقل اللامتناهي: «إذا كان الإله يعقل كل الأشياء الممكنة، وإذا كان موضوع التعقل والذات القائمة بهذا التعقل في هوية واحدة في الإله، فإنّ الإله بذلك هو كل الأشياء الممكنة؛ وبكلمات أخرى: إن الإله ينتج ويعقل وهو في هوية مع البنية المعقولة للواقع ككل. وإذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإن إله سليمان ميمون هو بالفعل قريب جداً من إله سبينوزا»[2]. يريد فرينكل، بهذا التفسير، التقريب بين العقل اللامتناهي عند سليمان والإله عند سبينوزا، وأخيراً عند ابن ميمون؛ لكننا نلاحظ أن أصل هذه الفكرة هو ابن رشد، هذا أوّلاً. ثانياً: هذا الإله هو العلّة الفاعلة للعالم لا مجرّد العلّة الصورية له، إنه إله ابن رشد لا إله أرسطو. إله أرسطو كان علّة صورية فحسب، والعلة الفاعلة هي الفلك المحيط؛ أي المتحرّك الأول الأزلي، أو السماء الأولى. هذا الإله الفاعل فاعليته هذه هي ما تجعله عقلاً وعاقلاً ومعقولاً في الوقت نفسه، هي المصدر الأصلي للهوية، ولوحدة الوجود أيضاً. العقل اللامتناهي عند سليمان ميمون هو الإله، باعتباره العلّة الفاعلة عند ابن رشد. ولما كان ابن

(1) Ibid, p. 188.

(2) Fraenkel, op.cit, p. 226.



رشد هو صاحب هذه الفكرة، فلا يمكن إرجاعها إلى أرسطو أو إلى ابن ميمون.

في نص مهمّ لسليمان من شرحه لـ (**دلالة الحائرين**)، يتضح أنّ سليمان نجح في وضع يده، أو على الأقل في تطوير بعض الأفكار الميمونية التي تنتهي حتماً إلى وحدة الوجود، وهي الأفكار نفسها التي نجدها لدى ابن رشد. هذا النص يحمل قرباً واضحاً من سبينوزا، ويمكن أن يعني هذا أنّ سليمان كان يقرأ (**دلالة الحائرين**) قراءة سبينوزية كما قال فرينكل؛ لكن الحقيقة أن قراءته السبينوزية لـ (**دلالة الحائرين**) تتطابق مع القراءة الرشدية للكتاب نفسه من قبل الرشدية اليهودية الراديكالية، مثل قراءة موسى الناربوني.

يقول سليمان: «إنّ المرء عليه أن يتندر لماذا لم يقل الفلاسفة إن الإله هو العلة المادية أيضاً، وإنني أقصد بذلك، الذات النهائية (Ultimate Subject)، التي ليست محمولة على أي شيء آخر»؛ هذا هو تعريف سبينوزا نفسه للجوهر، فإذا كان هناك جوهر واحد في الكون، فيجب أن يكون علّة مادية أيضاً؛ وسبينوزا هو الفيلسوف الذي جعل الإله علّة مادية للعالم، وبذلك يكون سليمان مشيراً إليه على نحو غير مباشر؛ «وبهذا... سوف يكون هو السبب النهائي لكل الأسباب المذكورة [الفاعلة والغائية والصورية]؛ ذلك لأننا إذا افترضنا أن الإله هو العلّة الفاعلة والصورية والغائية، وليس العلّة المادية أيضاً، فيجب علينا أن نفترض وجود مادة أولى ليس لها سبب، لكن هذا ما يتناقض مع مفهوم الإله... أي العلة الكلية لكل شيء موجود؛ لكن الحقيقة هي أن الإله هو بالفعل العلّة النهائية من كل جهة»[1]. هذه هي وحدة الوجود بعينها، المذهب الذي سكت عنه كانط، وعاد ليفرض نفسه، وصار مذهب المثاليين الألمان، والشيء الوحيد الذي اتفقوا عليه.

---

(1) Maimon, Givcat ha- Moreh, p. 109, cited in Socher, p. 94.



2- الأصول الرشدية لوحدة الوجود عند سليمان ميمون:

لقد كان سليمان ميمون متأثراً بابن رشد على نحو غير مباشر، بتوسط الناربوني الذي كان يقرأ شرحه للدلالة، وذلك عندما فسّر **(دلالة الحائرين)** في اتجاه وحدة الوجود، الحاضرة بقوة لدى ابن رشد، ولدى شارحه الناربوني. يقول سليمان: «وبما أننا نتفق جميعاً [إشارة إلى ابن ميمون والناربوني شارحه، وسليمان نفسه، وكذلك ابن رشد] على أن كلّ شيء ممكن في الإله هو دائماً بالفعل، بما أنه ليس هناك إمكان [قوة] فيه أصلاً، وبما أن ما يعقله الإله بعقله هو بالضرورة حق [أي وجود حقيقي متحقق بالفعل]؛ أي يقابل موضوعه، فإن التعقّل العقلي [بالنسبة إلى الإله] هو الموضوع نفسه. والآن فإن ما يتعقله الإله بعقله هو مفهوم العالم (notion)؛ أي مفهوم كل الأشياء الممكنة». الإمكان، هنا، لا يعني القوة؛ بل يعني كل ما يمكن أن يظهر إلى الوجود، «ونظامها وعلاقتها ببعضها البعض. ويتبع ذلك بوضوح أن العالم فيه، جلّ شأنه، تماماً كما أن التعقل العقلي هو في العقل»[1]. هذا تأويل رشدي تماماً للعلم الإلهي، يقترب من وحدة الوجود الحاضرة بوضوح لدى ابن رشد، والمبرهن عليها من داخل مذهبه.

الاختلاف الوحيد بين سليمان، من جهة، وابن ميمون وابن رشد، من جهة أخرى، هو في إثبات سليمان أن الإله هو العلّة المادية للعالم، وليس مجرّد العلة الفاعلة والصورية والغائية. لقد كان الإله عند أرسطو هو العلّة الصورية والغائية فحسب، وزاد عليه ابن رشد أن الإله علّة فاعلة، لكنه لم يستطع القول إنه هو العلّة المادية أيضاً، نظراً لتصوّر ابن رشد أن الإله كيان روحي عقلي مفارق للمادة، ولا يحتوي على أي شيء مادي. وهذا ما أدى بابن رشد إلى القول بقدم المادة الأولى، وقدم السماء والعالم، ثم أخذ في تبرير القول بقديمين؛ لكن سليمان هو الذي أدرك أن مقدّمات ابن رشد وابن

(1) Maimon, Givcat ha- Moreh, p. 165, cited in Fraenkel, p. 228.



ميمون القائلة: إن الإله هو كلّ الوجود، وهو العلة الأولى والوحيدة للكون كلّه، وهو العقل والعاقل والمعقول، وأن العالم فيه وليس خارجه، يجب أن تؤدّي، بالضرورة، إلى القول: إن الإله هو العلة المادية للعالم. وهذا ما يقربه من سبينوزا أكثر، وربما كانت دوافعه للقول بالإله علةً ماديةً للعالم هي دوافع سبينوزا نفسها. والملاحظ أن الإله عند سبينوزا علّة مادية أيضاً؛ لأنه الامتداد اللامتناهي، وهو شيء ممتد، وهو جسم [جسم العالم]، كما صرّح في (**الأخلاق**). يقول سليمان في شرحه على الدلالة (الجزء الأول، فصل 69) وفي نقده لاستبعاد ابن ميمون أن يكون الإله هو العلّة المادية، هذا الاستبعاد الذي كان بسبب تجنّب القول إن الإله مادي: «إن المرء ليدهش من الفلاسفة لكونهم لم يقولوا إن الإله، جلّ شأنه، هو أيضاً المادة، أقصد أنه هو موضوع [جوهر بالمعنى السبينوزي] كلّ الأشياء، والذي في ذاته ليس محمولاً على أي شيء آخر»، وهذا هو التعريف التقليدي للجوهر. يأخذ سليمان هذا التعريف من الفلاسفة ومن سبينوزا ليمهّد بعد ذلك للقول: إن الإله هو العلّة المادية للعالم، وهو نفسه مادة العالم. فإذا لم نقل بذلك لكان أمامنا جوهران: جوهر إلهي وجوهر مادي، ويستحيل، بحسب سبينوزا وسليمان، وجود جوهرين غير محمولين على أي شيء آخر. «وإذا كان هذا هكذا، فإن الإله يجب أن يكون العلّة النهائية لكل أنواع العلل التي ذكرناها [بما فيها العلة المادية للعالم]؛ ذلك لأننا إذا افترضنا أنه، جلّ شأنه، مجرّد العلّة الفاعلة والصورية والغائية، دون أن يكون العلّة المادية، فيجب، بالضرورة، أن نضع مادة قديمة، أعني مادة ليس لها علّة. وهذا يتناقض مع تصور الإله باعتباره العلّة الكاملة الكافية لكل الوجود؛ لكن الحقيقة هي كما ذكرت، وهي أن الإله هو العلّة النهائية من كل جهة»[1]. هذا النص شرح لسبينوزا، وخروج عن ابن رشد وابن ميمون، وعن كل التراث الفلسفي المشائي والأفلاطوني معاً.

---

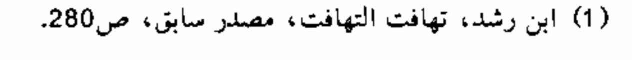
(1) Maimon, Givcat ha- Moreh, p. 109, cited in Fraenkel, p. 229.



3- توحيد ابن رشد بين العقل الأول والموجودات. مذهبه في وحدة الوجود:

في النص الآتي يتضح توحيد ابن رشد بين العقل الأول والموجودات، وهو مذهبه في وحدة الوجود. لكن هذا المذهب هو وحدة وجود عقلية في مقابل وحدة الوجود المادية عند سبينوزا وسليمان ميمون: «وأما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول، إذا كان لا يعقل إلا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق. وإنما الذي يضعون أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود، وأنه العقل الذي هو علّة للموجودات، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علّة لعقله، كالحال في العقل منا»[1]. هنا يظهر التمييز بين العقل الإنساني والعقل الإلهي الذي تكرّر عند سليمان، وكل الفرق أن الإله عند ابن رشد هو علّة صورية وفاعلة وغائية للموجودات، لا علّة مادية؛ لأن الإله عنده مفارق للمادة وبريء منها؛ لكن المشكلة، هنا، في وجود إله ليس علّة مادية للموجودات، وهو علة صورية لما في الموجودات من عقل، لا لما في الموجودات من مادة. حلّ سبينوزا وسليمان هذه المشكلة بأن ذهبا إلى أن الإله هو العلّة المادية أيضاً، وقالا: إن الإله هو المادة الأولى.

وذات الله، عند ابن رشد، ليست شيئاً آخر سوى صور الموجودات، وما بها من نظام وترتيب، وهذا هو مذهب وحدة الوجود عنده، وحدة وجود عقلية في مقابل وحدة الوجود المادية عند سبينوزا وسليمان ميمون. وقد كان السبب في مساواة سبينوزا وسليمان الإله بالطبيعة، أو المادة، صعوبة اعتبار أنّ الإله هو كل شيء، ثم استبعاد المادّة منه. فكيف يكون الإله علّة لمعقولات الأشياء فحسب دون موادها؟ هذا نقص في كمال الله وفي ذاته. يقول ابن رشد: «ولو كانت ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام. وإذا كان هذان



(1) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص280.



الوجهان يستحيلان، لزم أن يكون ما يعقله من ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة»[1]. والملاحظ، هنا، أنّ الوجود الذي صارت به موجودة هو المادة، والوجود الأشرف الذي جعلها معقولة هو صورها المعقولة، وابن رشد، هنا، يفصل بين الجانبين، ويرى أن الوجود العقلي للموجودات أشرف من وجودها المادي، وهذا هو السبب في أنه يجعل الإله مصدر الوجود العقلي للموجودات فحسب، لا وجودها المادي. الخطوة التي اتخذها سبينوزا وسليمان من بعده هي في اعتبار الوجود المادي نفسه ليس متناقضاً، ولا في أي خلاف مع الوجود العقلي للأشياء؛ بل إن وجودها المادي ذاته هو نفسه وجودها العقلي، لما في المادة من نظام وترتيب. والذي جعل سبينوزا وسليمان ميمون يقولان: إن الله هو مادة الوجود أنه لو كانت ذاته العاقلة غير مواد الأشياء، وما في هذه المواد من عناصر ومركبات، لكان هاهنا مبدأ آخر للوجود غير ذاته، وهو المادة الأولى، وهذا يتناقض مع القول إنه هو وحده المبدأ الأول؛ لكنه هو المبدأ الأول لكل الموجودات، المبدأ الأول لما فيها من عقل، ولما فيها من مادة، (ولماذا نفصل بين العقل والمادة ابتداءً؟ العقل ما هو إلا المبدأ الحاكم للمادة، من داخلها لا من خارجها). وإذا كان يستحيل وجود مبدأ آخر للموجودات غير الله، وإذا كنا نريد أن نوحّد المبدأ الأول حقّ التوحيد، فيستحيل وجود مادّة أولى تنفرد بالمعلولية المادية للموجودات من دون الله، ومن ثم وجب أن يكون الله هو العلّة المادية للموجودات، لا بمعنى أنه خالق المادة؛ لأن المادة غير مخلوقة؛ بل بمعنى أنه هو نفسه المادة، أو العلّة المادية، فالعلّة المادية يجب أن تكون هي نفسها مادة؛ بمعنى أن الله ليس علّة لما في المادة من نظام وترتيب عقلي وحسب؛ بل بمعنى أن الله هو نفسه مادة الكون، ولزم، من ثمّ، أن يكون الله هو المادة الأولى كما قال سبينوزا، وبرونو من قبله، وسليمان من بعده. كلّ الفرق أن المتكلمين حلّوا هذه المشكلة بالقول: إن المادة من

(1) المصدر نفسه، ص281.



خلق الله، لكن يستحيل خلق المادة الأولى، كما يستحيل أن يخلق كائن روحي شيئاً مادياً، فالمادي لا يخرج من الروحي، ولا ينتج عنه بأي صورة، ولا بأي جهة. لقد قال أرسطو وابن رشد بقدم المادة، لكن يستحيل وجود مبدأين قديمين للوجود. إن حلّ سبينوزا التوحيد بين الإله والمادة، لا المادة الأولى؛ بل المادة الفاعلة الكاملة النشطة، أي الطبيعة؛ لذلك قال: «الإله أو الطبيعة:(Deus Sive Natura)». أمّا ابن رشد، فقد رفض أن يكون الله علّة مادية، ناهيك عن أنه رفض أن يكون هو نفسه مادياً، والسبب في رفضه أن يكون الإله علّة مادية أنه لو كان علة مادية لكان هو نفسه مادّة؛ لأن المادي علّة للمادي، والفكري علّة للفكري، كما ذهب سبينوزا تماماً. يقول ابن رشد في رفضه أن يكون الإله علّة مادية: «ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ: فإنه فاعل وصورة وغاية»[1]، لكنه ليس مادة. ومن ثمّ عبارة ابن رشد السابقة لا تستقيم؛ إذ بعد أن قال: إن المبدأ الأول هو مبدأ **لجميع** المبادئ، عدّد ثلاثة فقط: الفاعل والصورة والغاية، واستبعد المادة، وهذا هو بداية التناقض الذي سوف يحلّه سبينوزا. معنى هذا أن هناك صلة وثيقة بين سبينوزا وابن رشد، وهي أشبه ما تكون باستمرارية متصلة، حيث يبدأ سبينوزا بما انتهى إليه ابن رشد، ولا سيّما ما انتهى به المذهب الرشدي من صعوبات، ليقدم سبينوزا حلوله لها.

وفي (التهافت)، أيضاً، نصٌّ ليس على درجة كبيرة من الوضوح يدلّ على أن الله «قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم»[2]. فلما كان العالم واحداً، وكانت أجزاؤه منسجمة ومتجانسة ومترابطة، تجعل منه حيواناً واحداً كما قال في (**تلخيص الكون والفساد**)؛ أي كائناً حياً واحداً، ولما كان الكائن الحي (أو الحيوان بتعبير ابن رشد) كائناً حياً واحداً بقوّة روحانية واحدة سارية في كل أجزائه، فكذلك الإله هو القوة الروحانية الواحدة التي

(1) المصدر نفسه، ص282.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



تسري في كلّ أجزاء العالم، وتجعله كائناً حياً واحداً. وهذه هي فكرة روح العالم (Anima Mundi) التي أثّرت في عصر النهضة. وكلّ الفرق أن الإله عند ابن رشد هو قوة روحية وليس مادة، ولم يفعل سبينوزا شيئاً سوى أن أضاف إلى هذه الفكرة أن الإله هو مادة العالم أيضاً.

4- الأصول الرشدية لفكرة أن الإله هو العلّة المادية للعالم:

على الرغم ممّا رأيناه حتى الآن من استبعاد ابن رشد إمكانَ أن يكون الإله هو العلّة المادية للعالم، نستطيع تلمُّس شيء من الميل نلاحظه في النصوص الرشدية نحو فكرة أن الإله علّة مادية. وسوف نحاول إثبات ذلك لكن عن طريق فيلسوف آخر استشهد بابن رشد، وكان معروفاً عنه أنه يقول إنِ الإله هو مادة العالم، وهو جيوردانو برونو (1548-1600م).

ذهب سليمان ميمون في شرحه لـ **(دلالة الحائرين)** إلى أن الفلاسفة أخطؤوا عندما قالوا: إن الإله هو المبدأ الأول والعلّة الأولى لكل شيء، وقالوا: إنه العلّة الفاعلة والصورية والغائية، ثم استثنوا كونه العلة المادية للعالم؛ وخالفهم، وقال: إن الله كي يكون هو العلّة الأولى يجب أن يكون العلة الأولى من كل جهة، ومن ثمّ يجب أن يكون العلّة المادية[1]؛ بمعنى أن الله هو مادة العالم، لا بمعنى أن الله هو خالق المادة من العدم. ويقول ميلاميد[2] إنه لم يذكر سبينوزا باعتباره الفيلسوف الاستثنائي الذي قال إن الله هو العلّة المادية للعالم، وذلك لأسباب سياسية، منها أن سبينوزا كان محرّماً ومجرَّماً في أوربا طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأن سليمان لم يكن يريد أن يربط اسمه بسبينوزا، ولم يكن يبغي إثارة المشكلات عليه إذا صرّح بتبنّيه مذهب سبينوزا.

---

(1) Solomon Maimon, Givcat ha Mory (Hight of the Guide), p. 114, in Melamed "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism", pp. 84-85.

(2) Ibid: Loc.cit.



لكن كان سليمان قد صرّح، في هذه النقطة بالذات، أن الذي قال بهذه الفكرة من قبل هو جيوردانو برونو. وعندما نطلع على كتاب برونو، الذي ظهرت فيه هذه الفكرة (**الإله هو العلّة المادية للعالم**)، نفاجأ بأن برونو نفسه يرجعها جزئياً إلى ابن رشد؛ ففي كتابه (**السبب والمبدأ والوحدة**)، دافع برونو عن نظريته في المادة، باعتبارها المصدر الأول لكلّ صورة ممكنة، وذهب إلى أن المادة لا تأتيها الصورة من خارجها؛ بل هي تنبع من داخلها، وأن قابليتها المطلقة على استقبال أي صورة لا تعني خلوّها المطلق من أيّ صورة؛ بل تعني أنّها هي كل الصور بالقوة. وفي بحثه عن سوابق فلسفية لهذا الرأي، يذهب برونو إلى أن ابن رشد كانت لديه هذه الفكرة، وإن على نحو غامض، وأنه لولا تقيده بمذهب أرسطو لكان قد صرح بهذه الفكرة بوضوح أكثر. يقول برونو: «[المادة الأولى] لا تستقبل الأبعاد من خارجها؛ بل تخرجها من داخلها وتلحقها بذاتها... وهذه هي الطريقة التي عبّر بها المشاؤون عن فكرتهم عنها، قائلين: إن كلّ الأفعال الملحِقة للأبعاد، وكل الصور الطبيعية، تنشأ من قوة المادة. وقد كان ابن رشد على وعي بذلك جزئياً. فعلى الرغم من كونه عربياً، ولا يعرف اليونانية، إلا أنه فهم المذهب المشائي أفضل من كلّ الذين قرأنا لهم من اليونان، وكان من الممكن أن يفهم [طبيعة المادة] أكثر ممّا فعل لولا تمسكه بسيده أرسطو. إنه يقول: إن المادة في جوهرها تحتوي على أبعاد لامتعيّنة (Indeterminate Dimensions). وكان بهذه الفكرة يريد القول إنها تأخذ أبعاداً متعينة بعد ذلك عن طريق الصور الطبيعية... وبهذه الطريقة ندرك [عن طريق ابن رشد نفسه] أن المادة تنتج الصور من داخلها وبنفسها، ولا تستقبلها من خارجها...»[1].
كان برونو يريد القول: إنّ الله هو المادة الأولى، أو إن المادة الأولى هي

(1) Giordano Bruno, Cause, Principle, and Unity, and Essays on Magic, Translated by Robert de Lucca and Richard J. Blackwell (Cambridge University Press, 1998), pp. 80-81.



الله، أو إن المادة الأولى والله هما الشيء نفسه. فلما كانت المادة ذاتها هي العلّة المادية، وهي كذلك العلّة الصورية؛ لأنها تحتوي في ذاتها على كلّ الصور الممكنة، وهي أيضاً العلّة الغائية؛ لأن الغاية هي الصورة المكتملة التامّة، وقد تحقّقت بالكامل، ولما كانت المادة لا تستقبل أيّ شيء من خارجها، وهي التي يخرج منها كل ما هو ممكن من الصور، فإنها كذلك العلّة الفاعلة. ولما كانت المادة هي كلّ العلل الأربع، فمعنى هذا أنها هي والله شيء واحد. وكي يؤكّد برونو هذه الفكرة، حاول إثبات أن المادة الأولى هي أصل كل الصور، وأنها لا تستقبل أي صورة من خارجها؛ بل تخرج كل الصور من داخلها؛ لأنها هي كل الصور بالقوة، أو هي القوة على إخراج كل الصور إلى الواقع؛ ثم حاول برونو تدعيم هذه الفكرة باستشهاده بنظرية ابن رشد في المادة الأولى، وقال عنه إنه كان على وعي بها، لكن دون أن يتمّها بالكامل[1]، نظراً لتقيده بمذهب أرسطو، الذي فصل بين الإله

(1) ظهرت فكرة ابن رشد عن الأبعاد اللامتعينة للمادة الأولى، وقابليتها المطلقة لأن تتحول إلى كلّ الصور الممكنة، ما يعني أنها هي كل الصور بالقوة، وأن الصور تنبع من داخلها ولا تأتيها من خارجها، في عملين مهمّين؛ الأول (رسالة في جوهر الأجرام السماوية)، والثاني (تفسير ما بعد الطبيعة). ترجمت رسالة الأجرام السماوية إلى اللاتينية على يد مايكل سكوت بين (1227 و1231م)، واشتهرت للغاية طول العصور الوسطى المتأخّرة وعصر النهضة، حتى أنها كانت هدفاً لشروحات عديدة من قبل أكبر الرشديين اللاتين: جون الجاندوني (1286-1328م)، أوغسطينو نيفو (1470-1538م)، بييترو بومبوناتزي (1462-1525م)، ماركوس أنطونيو زيمارا (1470-1532م). كما اهتم الرشديون اليهود بالرسالة، وشرحوها كثيراً. ولا شكّ في أن برونو قد اطلع على هذه الرسالة وعلى شروحاتها؛ إذ إن ممن شرحوها من الرشديين الإيطاليين كانوا معاصرين له. انظر في ذلك:

Averroes, De Substantia Orbis, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986), pp. 26.

أمّا في «تفسير ما بعد الطبيعة»، فقد ظهرت هذه النظرية عندما كان ابن رشد يستعرض =



والمادة الأولى، واحتفظ بفكرة مفارقة الإله للمادة، وبطابعه الفكري المجرد. والحقيقة أنّ التقيّد بأرسطو لم يكن السبب الوحيد، ولا الأساسي، لعدم تطوير ابن رشد نظريته في اتحاد العلل الأربع في المادة الأولى؛ بل إن الاعتبارات الدينية كانت هي التي منعته من ذلك.

= المذاهب السابقة في أصل العالم ومنها مذهب الخلق من العدم المطلق، الذي يرفضه، ومذهب الكمون الذي يقول: إن كل شيء خرج من المادة الأولى، وهو المذهب الذي أعجب به ابن رشد من طرف خفي، ثم أسرع بالإشاحة عنه، وأخيراً مذهب أرسطو، الذي يقول: إن العالم خرج من الإمكان إلى الفعل عن طريق الفاعل الأول وهو الله، وإن الإمكان محله المادة الأولى. هذا المذهب هو كما نرى محاولة من ابن رشد للتوسط بين مذهب الكمون ومذهب الخلق من العدم، لكنه أقرب إلى مذهب الكمون، ولا سيّما أن ابن رشد صرح بأن فعل الله هو إخراج الصور الموجودة بالقوة في المادة. كما يتضح ميل ابن رشد إلى مذهب الكمون في نقده نظرية ابن سينا في واهب الصور. فالمادة عند ابن سينا خالية تماماً من أي صورة، ولا تقوى بذاتها على أي صورة، وتأتيها الصور كلها من الله مباشرةً، الذي هو «واهب الصور». رفض ابن رشد هذه النظرية، ودافع عن نظرية احتواء المادة بالقوة على كل الصور، وأن الله ليس واهباً للصور؛ بل هو مخرج الصور من المادة من القوة إلى الفعل. وفي النهاية يتضح أن رأي ابن رشد في «تفسير ما بعد الطبيعة» هو أن الصور كامنة في المادة، يخرجها الله من القوة إلى الفعل، في حين أن مذهب الكمون يقول بخروج الصور من المادة بفعل المادة ذاتها، وهو مذهب برونو؛ لكن برونو، كما رأينا، يستخدم تفصيلة واحدة في نظرية ابن رشد ليدعم بها نظريته، وهي أن المادة الأولى هي أصل كل الصور، وأن الصور لا تأتيها من خارجها، وهما يختلفان في طريقة خروج الصور من المادة؛ ابن رشد يقول بخروجها من فاعل خارج المادة، التزاماً بالدين، وبالتصور الأرسطي عن الإله المفارق اللامادي، وبرونو يقول بخروجها تلقائياً، بحسب تصوره عن الإله الفاعل باعتباره هو نفسه المادة الأولى. انظر في ذلك: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق ونشر موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967م، مج 3، ص1497-1505.
وقد كان تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة مترجماً إلى اللاتينية، ومنتشراً في أوربا، ومتاحاً لبرونو؛ ذلك لأن الطبعة الكاملة لمؤلفات أرسطو في عصر النهضة، وهي الطبعة المشهورة بطبعة الجونتا، كانت تحتوي على شروح ابن رشد على أرسطو.



إن الذي جعلنا نعرج على برونو وابن رشد هو توضيح أن سليمان ميمون، عندما استشهد ببرونو على أن الإله هو العلّة المادية للعالم، كان برونو نفسه يستعين بابن رشد لإثبات نظريته في أن الإله هو مادة العالم. ومعنى هذا أن فكرة الإله، باعتباره العلّة المادية للعالم، ذات أصول رشدية، على الرغم من أن ابن رشد لم يكن واضحاً صريحاً في الإعلان عن ذلك. ومن ثمّ عندما قال ابن رشد: إن الله هو العقل والعاقل والمعقول، وهو المبدأ الأول والعلّة الأولى، فإن قوله هذا صحيح في ذاته، لكنه لا يستقيم إلا إذا كان الإله هو العلّة المادية للعالم أيضاً، لا بمعنى أنه هو خالق المادة من العدم؛ لأن المادة قديمة، ولا شيء يخرج من العدم؛ بل بمعنى أنه هو نفسه مادي. لم يكن ابن رشد بقادر على التصريح بهذه الفكرة في عصره، وكان برونو هو الذي صرّح بها، وقد دفع حياته ثمناً لها؛ إذ أحرقته الكنيسة سنة (1600م).

صحيح أن مذهب ابن رشد في وحدة الوجود ليس هو وحدة الوجود المادية؛ بل وحدة الوجود الفاعلية (أي ذلك المذهب الذي يوحّد بين الإله والعالم على أساس فاعلية الإله، وكونه العلّة الفاعلة له، لا العلة المادية)، إلا أن مذهب وحدة الوجود المادية، سواء عند برونو، أم سبينوزا، أم سليمان ميمون، يجد أصوله لدى ابن رشد؛ وهذا ما تثبته النصوص التي استعنا بها.

5- مندلسون ورأيه في سليمان ميمون:

في كتابه (ساعات الصباح) (Morgen Stunden) ذهب موسى مندلسون[1] (1729-1786م) إلى أن كلّ من يقول بهوية العقل والعاقل والمعقول هو سبينوزي. وكان مندلسون يقصد سليمان ميمون[2]، الذي قابله

---

(1) فيلسوف يهودي ألماني، ومن أبرز أعلام التنوير اليهودي في القرن الثامن عشر. عمل على نشر فلسفة في التسامح؛ كي يتم قبول اليهود في الثقافة والمجتمع الأوربيين.

(2) وهذا هو رأي الكثير من الباحثين المعاصرين في فلسفة ذلك العصر، وأهمهم ميلاميد:



مندلسون في ثمانينيات القرن الثامن عشر، وكان على علاقة وثيقة به أثناء النزاع حول فلسفة سبينوزا؛ ومعنى هذا أن سليمان قد كشف عن آرائه السبينوزية منذ ذلك الوقت؛ أي قبل أن ينشر مؤلفاته الألمانية التي اشتُهر بها؛ لكن لمّا كانت هذه الهوية هي التي قال بها ابن رشد أيضاً، على الرغم من وجودها في كتاب (**الميتافيزيقا**) لأرسطو، ومنه انتقلت إلى الرشدية اليهودية، ومنها إلى سبينوزا ثم سليمان، فقد كان يجب على مندلسون أن يقول: إن من يتبنّى هذه الفكرة رشدي، إرجاعاً للفكرة إلى أصلها الأول. والذي جعل مندلسون يأخذ هذه الهوية على أنها فكرة مشينة، ويستخدمها اتهاماً، أنها قائمة على التصور الفلسفي عن الإله، ذلك التصور المخالف تماماً للتصور التقليدي عنه باعتباره شبيهاً بالإنسان، جسمياً وانفعالياً؛ وأنها كذلك لا تميز بين الإله والطبيعة، ولا تعترف بمفارقته للعالم، وتنحو نحو النظر إليه نظرةً طبيعيةً لا نظرةً دينيةً تقليديةً، وأنها، في النهاية، هي نظرة مذهب وحدة الوجود للإله[1]، ذلك المذهب الذي طالما تمّت مواجهته في عصر الحداثة الأوربية، لكن أخطأ مندلسون عندما ذهب، في الصفحة نفسها، إلى أن هذا المذهب تشترك فيه اتجاهات فكرية عديدة منها القبالة اليهودية[2]؛ ذلك لأن هذا الحكم من قِبَله يكشف عن عدم قدرته على التمييز في مذهب وحدة الوجود بين الاتجاه الفلسفي الأصلي، الذي ظهر واضحاً عند ابن رشد، والاتجاه الصوفي، الذي ظهر بعد ابن رشد، وفي عصره، على يد ابن عربي، ثم انتقل إلى الفكر اليهودي في صورة القبالة. وكثيراً ما أخطأ الباحثون، واعتقدوا أن مذهب وحدة الوجود لدى سبينوزا هو مذهب

= Melamed, «Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism», p. 84, note 64.

(1) Moses Mendelssohn, Morning Hours, Lectures on God's Existence. Translated by Daniel O. Dahlstrom and Corey Dyck (Dordrich/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011), p. 75.

(2) هي الاتجاه الصوفي اليهودي ذو التوجه العرفاني، والكلمة ترجع إلى جذر (قبل) المشترك في العبرية والعربية، ويعني القبول، ويعني التراث في الوقت نفسه.



صوفي، وذهبوا إلى أنه أخذه من القبالة، مثل اتهام مندلسون لسليمان ميمون، وكثيراً ما اعتقد الباحثون خطأً بأن هذا المذهب عند ابن رشد ينحو منحىً صوفياً، أو يؤدّي إلى تأكيد الموقف الصوفي والمذهب الصوفي في وحدة الوجود، لكن هذا غير صحيح.

سادساً- نظرية سليمان ميمون الرشدية في العقل والخلود:

1- فناء النفوس الفردية والعقل المستفاد:

بعد أن استعرض سليمان ميمون نظرية أرسطو وتطويراتها لدى موسى بن ميمون في العقل الفعّال وأزليته، وعلاقته بالإله، من جهة، وبالعقل الهيولاني والعقل المستفاد، من جهة أخرى، (ما يقف دليلاً على انشغاله بالإشكاليات الفلسفية الوسيطية المتعلقة بنظرية العقل والنفس، دائراً في الفلك الرشدي لهذه الإشكاليات، والدليل شكّه في خلود النفس بعد ذلك)، يذهب إلى أنه وجد صعوبة في هذه النظرية؛ لأن معناها أن الخلود ليس فردياً؛ بل يجب أن يكون جمعياً، أي بالنوع كما قال ابن رشد، ويقول في ذلك: «عندما تفلسفت في هذه الأمور، رأيت أن هناك شكاً كبيراً. فإذا كانت النفس أو العقل[1]، الذي ماهيته هي العقل الفعال»؛ وهذه هي النظرية الرشدية في أن العقل الفعال هو صورة لنا، «يعود [إلى العقل الفعال]، إذاً فليس هناك خلود للنفس [الفردية] مطلقاً». واستخدامه كلمة النفس دون صفة يعني أنه يقصد بالنفس النفس الفردية التي هي صورة البدن فحسب، لا النفس العاقلة التي تسمى العقل في مؤلفات العصور الوسطى. «ذلك لأنها لا تضيف شيئاً للعقل الفعال» [ومعنى هذا أنها ليست زائدة عليه، وليست شيئاً مختلفاً عنه]، والذي [العقل الفعال]، للأسباب [كماله ووحدته] التي ناقشناها مسبقاً، لا يمكن أن يضاف إليه، أو يطرح منه، أي شيء. فبالأحرى يكون الشرف الذي

(1) لاحظ تعبيره «النفس أو العقل»، وهو ما يعكس الخلط بين هذين المصطلحين في مؤلفات العصور الوسطى الإسلامية بوجه خاص، وابن رشد بوجه أخص.



يناله العقل المستفاد في الإنسان من العقل الفعّال هو مثل إشعال شمعة من شمعة أخرى، حيث لا شيء يُتحصل عليه»، أو يُفقد؛ أي إن الشمعة الأصلية لا تفقد شيئاً من نورها بذلك الاشتعال، ولا شيء يُضاف إليها نوعياً، إلا مزيداً من الإضاءة بطبيعة الحال، «... ومن الواضح من هذا أنه ليس هناك مكان لخلود النفس [الفردية] أبداً»(1).

نستطيع من هذا النص استخلاص الآتي:

1- هذه هي الاعتبارات نفسها التي بنى عليها ابن رشد نظريته، لا في فناء النفوس الفردية؛ بل في أزلية العقل الكلي، سواء الهيولاني أو المستفاد، والتي نقدها ابن ميمون، ولم يعترف بها صراحةً وأخفاها.

2- هذه هي نظرية خلود العقل المستفاد التي تبنّاها ليفي بن جرشوم، الرشدي اليهودي الشهير (1288-1344م) بعد تعديلها في اتجاه فردية العقل المستفاد، ونقدها كريسكاس وأبرابانل.

3- أعاد سبينوزا إحياء هذه النظرية في الجزء الخامس من **(الأخلاق)**.

4- ربّما انتقلت هذه النظرية إلى سليمان من شرح الناربوني على (الدلالة)؛ ذلك الشرح الرشدي الذي كان يكشف ما كان يخفيه موسى بن ميمون.

2- اعتراض سليمان ميمون على نظرية الخلود الفردي:

وهو يعترض عليها بحجة من عنده هو، مضيفاً إلى تراث الحجج الناقدة لها. والجديد في حجته هذه أنها تأخذ في اعتبارها تقدم المعرفة ونموها. يفترض سليمان أن الخلود هو للعقل المستفاد، ثم يأخذ في نقد نظرية فردية هذا الخلود من جهة العقل المستفاد. فهو بعد أن رفض خلود النفس الفردية بالجسد، ينقد، هنا، خلودها الفردي بالعقل طالما كان مستفاداً. وسليمان ينقد، هنا، نظرية ليفي بن جرشوم على وجه الخصوص؛ ما يعني أن الإشكاليات التي شغلت الرشدية اليهودية كانت لا تزال حية في عصره.

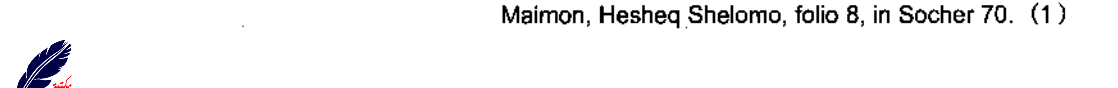
---

(1) Maimon, Hesheq Shelomo, folio 8, in Socher 69.



وتمثل حجته في الاعتراض على الخلود الفردي للعقل المستفاد، وفردية هذا العقل نفسه، ردّاً رشدياً على ابن جرشوم. إن الخلود الفردي، بحسب النظرية الفلسفية في الخلود، هو عودة النفس الفردية للمشاركة في خلود العقل الفعّال، وهو اتصال واتحاد بالعقل الفعّال، وهي عودة ذهنية (noetic) معتمدة على المعرفة. وخلاصة اعتراض سليمان أن الخلود لو كان فردياً بالعقل المستفاد، لكان الناس في العصور السابقة، التي لم يكن العلم قد تطوّر فيها بعد، غير قادرين على الحصول على الخلود، نظراً لعدم اكتمال العلوم لديهم؛ هذا علاوةً على أن هذا النوع من الخلود للعقل المستفاد لو كان فردياً، فهل يعتمد على التحصّل على كل العلوم، أو على بعضها؟ وهل التحصّل على بعض العلوم يحقق خلوداً جزئياً ناقصاً؟ هل تحقق بعض العلوم بعضاً من الخلود؟ هذا من المؤكد تناقض. وأَيتطلب الأمر الإحاطة بعلم واحد بالكامل أم بكل العلوم؟ وهل علوم العصر الحالي كافية لتحقيق الخلود؟ هل اكتملت العلوم كي نضمن تحقّق الخلود؟ وماذا يكون الوضع عندما يتمّ اكتشاف علوم جديدة في المستقبل؟ «ونحن نرى بذلك كيف أن العلوم تتقدّم وتتعدد في كل جيل. وفي هذه الحالة، حتى القدماء، بحسب مذاهبهم ذاتها، لم يحصلوا على الخلود والأبدية التي أرادوها»[1]. الملاحظ أن سليمان كان على معرفة بنظريات ليفي بن جرشوم وكريسكاس وأبرابانل في خلود النفس، وانتقاداتهم لابن رشد، والملاحظ أيضاً أن سليمان يردّ بذلك على هؤلاء الثلاثة ردوداً رشدية، ويعود مرةً أخرى إلى مواقف ابن رشد، ربّما من قراءته للناربوني، أو لابن رشد نفسه، الذي كان يهود القرن الثامن عشر لا يزالون يتبادلون مؤلّفاته المخطوطة المترجمة إلى العبرية. والملاحظ، أخيراً، أن هذه الاعتراضات هي من كتاب (**عشق سليمان**)، وهو مؤلَّف مبكّر، ما يعني أنه درس فلسفة كانط على خلفية رشدية تماماً.

(1) Maimon, Hesheq Shelomo, folio 8, in Socher 70.



لكن يفاجئنا سليمان بعد كل النقد الذي وجهه إلى نظرية خلود النفس الفردية بذهابه إلى منحى دوغماطيقي خالص؛ إذ يقول: «إن خلاصة المسألة أن كلماتهم ليست دقيقة أبداً لشرح الخلود، إذا لم يدعموا بالإيمان بالتوراة التي تعلّمنا أشياء أعلى من إدراك العقل... وعلى الرغم من ذلك، يجب ألا نتوقف عن مقاربة موضوع العقل»[1]. لا أعتقد أن سليمان قد تراجع عن مواقفه الفلسفية في سبيل موقف دوغماطيقي تسليمي، ويبدو أن زوشر على حقٌ عندما أرجع هذه العبارة الأخيرة إلى أسلوب التخفّي والأسلوب السرّي المتبع لدى تلاميذ ابن رشد وابن ميمون الراديكاليون[2].

3- رشدية سليمان ميمون في نظريته في وحدة النفس:

عندما كان سليمان يشرح لماركوس هيرتز[3] (1747-1803م) فلسفة سبينوزا، واعترض عليه هيرتز بقوله: كيف تكون كلّ الأشياء أعراضاً لجوهر واحد، في حين أنني وإياك مختلفان، ردّ عليه سليمان بقوله: «أغلق النافذة». وعندما اندهش هيرتز من هذه الإجابة، شرحها له سليمان بقوله: «انظر كيف تشعُّ الشمس من النوافذ. النافذة المربعة تعطيك انعكاساً مربعاً، والنافذة المستديرة تعطيك انعكاساً مستديراً. هل يعدّان بذلك أشياء مختلفة، أم شيئاً واحداً بنفس ضوء الشمس؟»[4]. المُلاحظ أنه عندما حاول شرح نظرية سبينوزا في الجوهر استخدم مثال الضوء نفسه الذي استخدمه ابن رشد وابن ميمون، ومن قبلهما أرسطو، لكن في سياق النفس لا في سياق الجوهر نفسه. يشير النص بوضوح إلى أن البشر أنفسهم ما هم إلا انعكاسات، وإن

(1) Ibid, folio 9, in Socher 72.

(2) Socher, p. 73.

(3) (Markus Herz) فيلسوف يهودي ألماني، وأحد أبرز تلاميذ كانط. جذبت محاضراته في الفلسفة والطب في برلين جمهوراً واسعاً، وكان يتبادل المراسلات مع كانط بصفة متواصلة، وأحياناً ما كان يمثله في برلين.

(4) Maimon, Lebensgeschichte 154-155. (ذكره زوشر ص98).



كانت مختلفة، لجوهر إلهي واحد يشتركون فيه، وهذه نظرة رشدية واضحة، استمرّت لدى سبينوزا في قوله: إن الأذهان البشرية ما هي إلا تحديدات (limitations) للعقل الإلهي الواحد (في الجزء الخامس من الأخلاق). وتعليقاً على هذا النص بالذات، يقول زوشر: «وعلى أيّ حال، من المهم ملاحظة أن سليمان ميمون، هنا، وفي أماكن أخرى، ربّما يشير ضمنياً إلى نص فلسفي يهودي ينتمي إلى التيار الرشدي الراديكالي». ففي ترجمة موسى الناربوني، وتعليقه على رسالة ابن رشد (**رسالة في إمكان الاتصال بالعقل الفعّال**)، يستشهد الناربوني بمصدر أفلاطوني منحول قريب للغاية من مثال سليمان: «وكما قال أفلاطون، فإن الروح تماثل ضوء الشمس الذي يمر بنوافذ كثيرة». ويقول زوشر في ذلك: «لقد بحث سليمان ميمون عن طريقه نحو مذهب فلسفي حتماً عن طريق العودة إلى تراث الأرسطية الراديكالية في العصر الوسيط، أي إلى موسى بن ميمون وابن رشد وموسى الناربوني، وهو ميراث شارك فيه سبينوزا بدرجة ما»[1].

والحقيقة أن ابن رشد هو المصدر الأساسي للناربوني ولسليمان لمثال الضوء؛ ذلك لأن كتاب أفلاطون المنحول لم يكن معروفاً ليهود العصور الوسطى، ولأن سليمان أخذ هذا المثال من شرح الناربوني على ابن رشد، ولأن الناربوني حاول أن يعثر على مصدر قديم لمثال الضوء الذي استخدمه ابن رشد دون إشارة من ابن رشد نفسه إلى مصدره. إذا كان هناك أيّ أثر للأفلاطونية المحدثة على ابن رشد، فهو في هذا المثال وحده، ويجب أن نعلم أنه مجرّد مثال توضيحي لا أكثر. هكذا أدخل سليمان ميمون الرشدية في صميم الفكر الأوربي الحديث بعد الرشديات اللاتينية. لقد كان من أواخر الرشديين على الإطلاق.

---

(1) (زوشر 98-99)، والإشارة من الناربوني في:

Ibn Rushd, The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd, with the Commentary of Moses Narboni (New York, 1982) p. 22 (Hebrew section p. 2) and p. 113, note 5 on the possible source of this quote.



سابعاً- الأثر الرشدي في المثالية الألمانية:

1- عدم تمكّن سليمان ميمون من تفصيل كيفية وصول العقل الإنساني إلى المعرفة الإلهية اللامتناهية:

تبنّى سليمان الفكرة الأرسطية-الرشدية القائلة: إنه في العقل الإلهي ليس هناك تمييز بين الكليات والجزئيات (أو التصورات العقلية والحدوس الحسية)؛ لأن هذا التمييز هو بالنسبة إلى العقل الإنساني وحسب، نظراً لتناهيه. وسعى سليمان إلى القضاء على الثنائيات الكانطية بين الحدوس الحسية والتصورات العقلية بهذه النظرية؛ لكنه لم يفصل في كيفية وصول العقل الإنساني المتناهي إلى هذا النوع من المعرفة الإلهية، التي لا تميّز بين الكليات والجزئيات، أو بين التصور العقلي والحدس الحسي، والتي يمكنها أن تنتج موضوع تفكيرها بالتفكير فيه، واكتفى بالقول صراحةً: إن العقل الإنساني يمكنه أن يدرك الوحدة الأصلية لهذين الجانبين؛ لكن كيف يتم ذلك؟ استطاع سليمان إثبات إمكان حصول المعرفة الإنسانية على معرفة بالوحدة الأصلية في الوجود، وذلك من ثلاث جهات:

1- الجهة الأولى: أن العقل الإنساني نفسه استطاع الوصول إلى الطبيعة العامة للعلم الإلهي، وأن هذا العلم هو حدس عقلي منتج لموضوعاته، وليس به أي تمييز، أو انقسام، أو ثنائية، بين الكلي والجزئي، أو العقلي والحسي، وذلك على يد الفلاسفة السابقين، ويقصد بهم سليمان: أرسطو وابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، وهو نفسه. ومجرد توصل الفلاسفة إلى هذه الطبيعة للعقل الإلهي يعني أن المعرفة الإنسانية قد توصلت، بالفعل، إلى معرفة نمط وجود وفعل العلم الإلهي.

2- كي يستطيع الإنسان الوصول إلى المعرفة بالوحدة الأصلية، يكفي أن يسلب عن معرفته الجزئية المتناهية ما يجعلها جزئية متناهية، لكن لم يوضح سليمان كيف يتم ذلك.



3- ضرب مثلاً على سبيل التمثيل والاستعارة (خطابة)، وليس على سبيل الحقيقة، يوضح به إمكان إنتاج العقل الإنساني لموضوع تفكيره دون أن يأخذه من الخارج، وهو من الرياضيات. وقال: إن البشر أشبه بالإله في ممارستهم للتفكير الرياضي؛ إذ هم ينتجون الموضوع الرياضي بمجرد التفكير فيه. وهذا هو الفكر المنتج لموضوعاته عند سليمان دون أن يستقبلها من الخارج، لكنه مجرد تمثيل، والتفكير الرياضي مجرد مثال استعاري، وليس هو المعرفة المطلقة ذاتها التي يقصدها سليمان. (والملاحظ أن هيغل سوف يرفض الرياضيات باعتبارها المعرفة المطلقة في مقدّمة الفينومينولوجيا، ربما ردّاً بطريقة غير مباشرة على سليمان).

وبذلك بقي على المثالية الألمانية أن تثبت إمكان الوصول إلى المعرفة المطلقة، لا في صورة الرياضيات؛ بل في صورة خلق الذات العارفة لذاتها، باعتبارها ذاتاً عارفة عند فيشته. وهذا هو الخلق الذاتي للذات عند فيشته، وعند شيلنغ أيضاً في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، المرحلة الفيشتية، الذاتية المطلقة؛ لكن هذه الذاتية المنغلقة على ذاتها هي التي نقدها هيغل، وقال: إن المعرفة المطلقة هي في خلق الإنسان لعالم موضوعي (الروح الموضوعي) على صورته. المعرفة المطلقة عند هيغل ذات مضمون موضوعي، اجتماعي وتاريخي، وهكذا يصير الإنسان إلهاً، أو مماثلاً للإله، أو صورة للإله الذي خلق الإنسان على صورته. ومعنى خلق الإله للإنسان على صورته هو أن ينجح الإنسان في النهاية في أن يكون خالقاً مثل الإله تماماً، خالقاً لعالم إنساني. وهذا هو التحقّق الفعلي للإله في التاريخ الإنساني، فالإله يتحقّق في العالم على الحقيقة عندما يتحول الإنسان نفسه إلى إله، إله لعالمه ولمصيره. وهذا هو التحقق الكامل للإله، التحقق المتجسّد في وجود كائن شبيه بالإله خالقاً مثله، ظهور الجوهر الإلهي مكتملاً في جوهر بشري. لم يرضَ هيغل أن تكون الرياضيات هي المعرفة المطلقة، وواجه هذ الفكرة في مقدّمة الفينومينولوجيا، وكذلك فعل في علم المنطق وفي الموسوعة.



الحقيقة أن أثر سبينوزا في المثالية الألمانية لم يكن وحيد الاتجاه؛ أي من سبينوزا إلى المثالية الألمانية مباشرةً فحسب؛ بل منه ومن سليمان ميمون؛ ذلك لأن سليمان هو الذي أشار للمثاليين الألمان إلى إمكانية تجاوز الثنائيات الكانطية عن طريق تبنّي أفكار سبينوزية. فمن دون تعامل سليمان مع ثنائية الحس والفهم، ومن دون حلّه لسؤال الأحقية أو المشروعية، ومن دون حلوله لنقائض العقل الخالص، لم يكن من الممكن للمثاليين الألمان أن يتجاوزوا كانط، أو يتوصلوا إلى مذاهبهم في الهوية.

2- من العقل الفعّال الرشدي إلى الروح المطلق الهيغلي:

عندما نطلع على ما يقوله ابن رشد عن العلاقة بين العقل الإنساني والعقل الكوني، أو الفعّال، سنجد اتفاقاً مذهلاً مع المثالية الألمانية، وهو اتفاق لم يحدث اتفاقاً؛ بل حدث بتوسط سليمان ميمون. يقول ابن رشد: «ولما كان العقل الذي بالفعل منا [المستفاد] ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورةً ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء»[1]. ولن تقول المثالية الألمانية شيئاً غير هذا. يقصد ابن رشد بـ «العقل الذي بالفعل منا»، العقل المستفاد؛ أي الملكات المعرفية وقد تطوّرت أقصى تطور لها، ووصلت إلى مرتبة تعقل النظام والترتيب الذي في العالم؛ ويقول عن هذا العقل إنه «تصور النظام والترتيب الموجود في هذا العالم... بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره»؛ ومعنى هذا أن هناك هوية من نوع ما بين هذا العقل الإنساني وذلك العقل الفعال المحدث للترتيب والنظام في العالم، الذي هو نفسه هذا الترتيب والنظام. ويقصد ابن رشد بذلك أن يقول: إن

---

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حقّقه وقدّم له عثمان أمين، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958م، ص144-145.



العقل الإنساني عندما يصل إلى مرتبة الإدراك العقلي لترتيب ونظام العالم بأسبابه القريبة والبعيدة؛ أي بكلّ أسبابه جميعها، يكون في حالة تماهٍ كامل مع هذا النظام والترتيب؛ أي مع العقل الفعّال لهذا النظام والترتيب؛ لذلك يقول في نهاية الجملة: إن ماهية هذا العقل الإنساني عندما يكمل ليست سوى تصور النظام والترتيب الذي من فعل العقل الفعّال؛ أي إن ماهية العقل الإنساني الكامل والتام هي واحدة (بالنوع) مع ماهية العقل الفعال الإلهي: «وجب ضرورةً ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء». ولم يقل سليمان ميمون أكثر من هذا في عرضه أفكارَه حول العقل اللامتناهي. إنها الهوية المطلقة بين العقل الإنساني والعقل الكوني، التي نجدها في كل مذاهب المثالية الألمانية.

إننا نضع أيدينا، هنا، من خلال النصوص الرشدية، على توجه واضح لدى ابن رشد نحو فلسفة في الهوية المطلقة سبقت المثالية الألمانية بثمانية قرون، وهذا ما يثبته قول ابن رشد (وكأنه شعر أن فكرته الجديدة غير المسبوقة في حاجة إلى تأكيد): «وكذلك أيضاً يلزم ألا يكون معقول العقل الفاعل... شيئاً أكثر من معقول العقل الفعّال؛ إذ كان هو وإياه واحداً بالنوع، إلا أنه يكون بجهة أشرف»[1]. العقل الفاعل في هذا النص هو العقل الإنساني الكامل والتام؛ أي المستفاد، أسماه ابن رشد فاعلاً في مواجهة العقل المنفعل، الذي هو الهيولاني، ولأنه هو فاعل المعقولات في النفس العاقلة؛ ويقول عنه إن معقوله؛ أي ما يدركه من معقولات، هو معقول العقل الفعّال نفسه، الكوني الأزلي. فما يدركه العقل الفاعل الذي فينا هو نفسه ما يدركه العقل الفعّال؛ أي النظام والترتيب الذي في العالم، مع الأسباب القريبة والبعيدة لهذا النظام والترتيب (وتحضرنا في هذا السياق مقولة سبينوزا: إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، وليس من الممكن أن

(1) المصدر نفسه، ص145.



تكون هذه الأفكار، التي يكون نظامها وترابطها هو نفسه نظام وترابط الأشياء، سوى أفكار العقل المستفاد الرشدي، العقل الإنساني الذي يصل إلى الغاية النهائية والكمال المعرفي الأقصى). ولمّا كان موضوع التعقّل واحداً في العقل الإنساني والعقل الفعّال، فهما واحد بالنوع (لا بالعدد). هذه هي هوية ابن رشد المطلقة التي سبقت المثالية الألمانية. ويقصد ابن رشد أنّ العقل المستفاد أو الفاعل بتعبيره والعقل الفعّال واحد بالنوع، أن موضوع تعقلهما واحد؛ إذ هو المعقولات الأزلية المفارقة، وكذلك نمط تعقلهما واحد؛ أي التعقّل المباشر في نوع من الحدس العقلي، وهما واحد بالنوع أيضاً لأن لهما الطبيعة نفسها؛ إذ هما مفارقان للمادة، ولكل ما هو محسوس. فالعقل الفاعل الذي فينا؛ أي العقل المستفاد، غير مرتبط بالبدن، ولا بحواسه، ولا بقوى النفس الحاسة والمخيلة التي هي قوى سيكو- فيزيقية في الأساس. فهما (الفاعل أو المستفاد والفعال) من نوع واحد من حيث المفارقة للمحسوس والاستقلال عن الحواس، ومن حيث المعقول الواحد وهو المعقولات الأزلية المفارقة، ومن حيث طبيعة التعقل؛ أي التعقّل المباشر المستقل عن الإدراك الحسي؛ لذلك لم يكن غريباً على سليمان ميمون أن يجد أنموذجاً لهذا العقل الإلهي الفعّال، وللهوية بينه وبين العقل الإنساني في الرياضيات. فالرياضيات، أو بالأحرى النظام والترتيب المادي-المنطقي للعالم، هو النقطة التي يلتقي فيها العقل الإنساني بالعقل الإلهي عند سليمان.

3- الأصول الرشدية لنظرية الهوية المطلقة لدى المثالية الألمانية:

كانت نظرية الهوية المطلقة، التي هي الحقيقة المطلقة، هي هوية العقل والعاقل والمعقول، وهي هوية الفكر والوجود، والإله والعالم، تلك التي أحياها سبينوزا في القرن السابع عشر، وأحياها سليمان ميمون في أواخر القرن الثامن عشر. هذه النظرية ذات أصول رشدية وامتدادات لاحقة لدى المثالية الألمانية؛ فقد استمرت هذه الهوية لدى فيشته في نظريته في هوية الذات العارفة وموضوع معرفتها عندما يكون هذا الموضوع هو الذات العارفة



نفسها. التقط فيشته نظرية الهوية المطلقة من سبينوزا وسليمان ميمون، الممثلين المحدثين لهذه النظرية ذات الأصول الرشدية، وحوّرها ليوظّفها في فلسفته. فلما كانت الحقيقة المطلقة هي هوية العقل والعاقل والمعقول، فإن هذه الحقيقة، المتحقّقة في العالم بالفعل ممكنة للإنسان في حالة اتحاد فعل المعرفة مع موضوع المعرفة والقائم بهذه المعرفة؛ وهذا هو أساس فلسفة فيشته في الأنا المطلق، الأنا الذي يضع ذاته من ذاته. ويقدم فيشته مذهبه في الأنا المطلق على أنه البديل الوحيد المتاح للمفكر لتجنّب الوقوع في السبينوزية؛ ذلك لأن السبينوزية، في نظره، فلسفة في ضياع الذات التامّ في الجوهر الواحد المطلق الذي تذوب فيه بالكامل، ومن ثمّ إذا كانت الحقيقة المطلقة هي الهوية على الخطوط السبينوزية، فهذا يعني اختفاء الذات تماماً، وحضور الحتمية الشاملة لهذا الجوهر الواحد الذي تضيع فيه حرية الذات وهويتها نفسها. أمّا إذا كانت الهوية المطلقة هي هوية الذات مع ذاتها ومع فعلها المعرفي، فإن هذه الهوية المطلقة لن تعني إلا الوعي الذاتي، وسوف تحقّق الذات بها أعلى درجة من التعيّن الذاتي ومن الحرية والهوية. ففي نظر فيشته، إن سليمان ميمون هو الذي انتهت عنده فلسفة الهوية إلى نقطة الاختيار بين دوغماطيقية الجوهر السبينوزي وحتميته الشاملة وضياع الذات فيه تماماً، وبين تحويل الهوية المطلقة إلى هوية الذات مع ذاتها في صورة التوكيد المطلق للأنا والوضع المطلق للأنا بذاتها ومن ذاتها[1].

ونعثر في النصوص الرشدية على ما يؤكد لدينا فكرتنا عن الأصول الرشدية لفلسفة الهوية المطلقة؛ ففي كتاب (**التهافت**)، أيضاً، يتناول ابن رشد مسألة العلاقة بين العالِم والعلم، ويبحث في الاختلاف بين العلم

(1) J. G. Fichte, Science of Knowledge. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. (Cambridge University Press, 1982), pp. 100, 102; cf., Fichte, The Science of Knowing. 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre. Translated by Walter E. Wright. (Albany: State University of New York Press, 2005), pp. 41, 69.



الإنساني والعلم الإلهي، ويبحث في كيفية أن يكون الإله عالماً ويكون الإنسان عالماً أيضاً، ووجه الاختلاف والاشتراك بينهما. فالعالم والعلم منفصلان في الوجود الإنساني، لكنهما متحدان، وهما الشيء نفسه في حالة المبدأ الأول؛ إذ يقول ابن رشد: «وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً، فليس ممتنعاً؛ بل واجب أن ينتهي الأمر، في أمثال هذه الأشياء، إلى أن يتحد المفهوم فيهما»[1]. هذه هي الهوية المطلقة، أساس هوية سبينوزا والمثالية الألمانية، ما عدا فيشته (كل الفرق أن ابن رشد ألحق هذه الهوية المطلقة بالإله وحده، في حين أن برنامج المثالية الألمانية قائم على أساس إمكان تحقق هذه الهوية على المستوى الإنساني. الهوية عند ابن رشد هي في الإله وحده، ولا يمكن أن تتحقّق للإنسان إلا بالاتصال بالعقل الفعّال، «وهو متلبّس بالبدن»، وسوف تأخذ المثالية الألمانية على عاتقها إثبات إمكان هذه الهوية على مستوى الوجود الإنساني الأرضي، وعلى المستوى السياسي والاجتماعي والتاريخي؛ أي وهو متلبس بالبدن، البدن التاريخي والسياسي والاجتماعي (لذلك قال هيغل عن مذهبه: إنه آخر المذاهب الفلسفية، وإنه يضع النهاية والخاتمة للفلسفة ذاتها). يحل ابن رشد بهذه الفكرة إشكالية تعدّد الذات والصفات القائمة على أساس الاعتقاد في انفصالهما. فلو كانت ذات الله منفصلة عن صفاته، للزم التعدد في الذات الإلهية وفي الصفات أيضاً؛ لكن في الإله ليس هناك تعدّد، وليس هناك ذات لها صفات مثل الإنسان، وكونه عالماً هو شيء تابع ضرورة لوجود ذاته. العالم والعلم، من ثمّ، هما الشيء نفسه في الإله، وذات الإله ليست شيئاً سوى علمه بالموجودات، أو بالأحرى معقولية الموجودات وما بها من عقل وصور عاقلة؛ ما يعني أن ذاته هي الموجودات نفسها، من جهة أنها معقولات وصور عاقلة، لا من جهة أنها مواد طبعاً: «... ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات»[2]. أو بالأحرى

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص347.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص362.



ليست ذاته سوى ما في الموجودات من عقلانية. الله هو قانون الطبيعة تماماً كما قال سبينوزا.







VII

لودفيغ فويرباخ

الرشدي الأخير

مقدمة:

كانت فكرة الكمال الإنساني من أهمّ الأفكار التي شغلت الفلاسفة عبر التاريخ، ابتداءً من سقراط حتى الفكر الأخلاقي المعاصر؛ إذ ظلّت موضوعاً للتأملات الفلسفية التي حاولت تحديد طبيعة هذا الكمال والسبيل للوصول إليه. وعبر مسار هذه الفكرة لدى المذاهب الفلسفية المختلفة، كانت تسود في معالجتها ثنائية واضحة بين الكمال الفردي والكمال الجمعي للنوع البشري؛ فهل الكمال هو كمال الفرد أم كمال الجنس البشري في مجموعه؟ وهل الفرد يستطيع بمفرده تحقيق هذا الكمال أم أن الإنسانية بكليّتها هي الموضوع الذي يتحقّق فيه هذا الكمال؟

صحيح أنّ هذه الثنائية كانت واضحة لدى الفكرين القديم والوسيط، إلا أنها لم تكن بمثل هذا الوضوح في العصر الحديث، وذلك من جراء صعود النزعة الفردية واعتقاد أغلب الفلاسفة المحدثين بأن الكمال الإنساني قيمة فردية في الأساس. وعلى الرغم من أنّ هذه الثنائية لم تكن واضحة في الفكر



الفلسفي الحديث، كانت حاضرة وموجودة بقوّة، وإن على نحو ضمني غير مصرح به. وتُعدّ فلسفة فويرباخ[1] (1804-1872م) أبرز الفلسفات الحديثة التي قدّمت مقاربة لفكرة الكمال الإنساني بإبراز ثنائية الفرد والنوع البشري، وبالاشتباك مع الأسئلة السابقة حول ما إذا كان الكمال للفرد أم للنوع. وقد سبق لكانط (1724-1804م) أن صرّح في فلسفته في التاريخ بأن التَّقَدُّم والترقي الإنساني هو هدف للإنسانية في مجموعها لا هدف للفرد، ولاقى من جراء ذلك انتقادات عديدة أبرزها الانتقاد الذي وجّهه إليه تلميذه وصديقه هيردر بوقوع كانط في النزعة الرشدية، ذلك لأن القول بأن الكمال الإنساني هدف للنوع لا للفرد هو عودة إلى نظرية وحدة العقل الرشدية.

أما هيغل (1770-1831م) فتمثّل فلسفته أهم صياغة نسقية لفكرة الكمال النوعي الذي يتحقق في صورة الروح المطلق والمعرفة المطلقة، والروح المطلق لديه هو الاسم الذي وضعه هيغل ليعبر عن العقل الإنساني الكلي العام ومنتجاته من فنّ ودين وفلسفة وعلم، والذي يتطور جدلياً عبر التاريخ ويصل إلى نهاية تطوره في عصر الحداثة الأوربية. لكن لم يشتبك هيغل مع الإشكالية القديمة حول أولوية الكمال النوعي على الكمال الفردي، ولم يكن صريحاً في إقراره بالكمال النوعي.

وكانت مهمة فويرباخ من بعدهما طرح الإشكالية من جديد والدخول في ذلك النزاع الفلسفي القديم حول ترجيح أحد قطبي الثنائية؛ وقد دافع فويرباخ عن الكمال باعتباره كمالاً للنوع البشري بالضد على من يقول بالكمال الفردي. وقد كان فويرباخ بذلك معيداً إحياء فكرة الكمال النوعي القديمة، التي كان ابن رشد آخر من يمثلها من الفلاسفة السابقين للحداثة الأوربية، وهذا هو السبب في أننا نعثر في فلسفة فويرباخ على أفكار رشدية واضحة للغاية أهمها هذه الفكرة، التي ظهرت عند ابن رشد في شكل فكرته عن العناية بالنوع الكلي

---

(1) Ludwig Andreas von Feuerbach.



والخلود النوعي للبشرية بالضد على الخلود الفردي، بالإضافة إلى ظهور أفكار رشدية أخرى في فلسفة فويرباخ سوف تظهر في سياق الدراسة.

فويرباخ ونظرية وحدة العقل:

في الرابعة والعشرين من عمره تقدم لودفيغ فويرباخ بأطروحة تأهيلية لجامعة إرلانغن (Erlangen) بعنوان (**في العقل: وحدته وكليته ولاتناهيه**) (1828م)[1] تبنى فيها نظرية وحدة العقل، ورد النفس البشرية إلى العقل[2]. ويقول وليم شامبرلين: إن فويرباخ قد ألحق الخلود بوحدة العقل هذه، وإن أرسطو هو أصل هذه الفكرة، وإن ابن رشد طورها في العصور الوسطى وقال: إن الخلود هو للبشرية نوعاً لا أفراداً، وإن فويرباخ قد تبنى هذه النظرية في الخلود في أطروحته. وأكّد فويرباخ أنّ الفرد تكون له قيمة بمشاركته في الفكرة أو العقل، ويتبيّن هنا جمعه بين الرشدية والهيغلية. ونشاط هذا العقل هو الخلود الحقيقي؛ فعن طريق الفكر وحده نكون جزءاً من النوع البشري، وعن طريقه نتشارك في العقل الكلي اللامتناهي[3]. وفي سنة (1830م) نشر أجزاء من هذه الأطروحة في كتاب بعنوان (**أفكار حول الموت والخلود**)[4]، ولم يكتب اسمه على غلاف الكتاب، لكن سرعان ما عُرفت شخصيّة المؤلف. ونظراً للهجوم الحاد الذي وجّهه فويرباخ في هذا الكتاب إلى رجال الدين وتحالفهم مع الاستبداد السياسي، وإلى اللاهوت وإلى العقائد التقليدية في خلود النفس الفردية، وتقديمه الخلود على أنه للعقل الكلي، عانى فويرباخ الاضطهاد؛ إذ لم يستطع الحصول على وظيفة

---

(1) De ratione una, universali, infinita.

(2) Wartofsky, Marx W., Feuerbach (London & New York: Cambridge University Press, 1977), p. xviii.

(3) William B. Chamberlain, Heaven Wasen't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach (London: Allen and Unwin ltd., 1942), p. 85.

(4) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.



تدريسية في الجامعة طول حياته، وعاش منعزلاً في بيت ريفيّ مع زوجته، في راحة مادية نسبية وفّرتها له زوجته لكونها منتمية إلى أسرة تمتلك مصنعاً للبورسلين. أمّا بعد إفلاس المصنع سنة (1860م)، فقد واجه ضائقة مالية اضطرته إلى العيش على تبرّعات أصدقائه حتى وفاته سنة (1872م)[1].

كانت عودة فويرباخ إلى نظرية وحدة العقل، منذ وقت مبكر من حياته، من أهم العوامل التي أدت به لاحقاً إلى تطوير كلّ الأفكار الناتجة عن القول بوحدة العقل، وأهمها فكرة الكمال النوعي للبشرية. ولكن قبل أن ندخل في تفاصيل هذه الفكرة، يجب علينا أولاً البدء بوصف السياق التاريخي الذي جاءت على أساسه فكرة فويرباخ عن الكمال النوعي، وهو النزاع الشهير بين كانط وهيردر حول طبيعة التَّقَدُّم البشري، وما إذا كان متحققاً للفرد أو للنوع.

الخلفية التاريخية القريبة للنزاع حول طبيعة الكمال الإنساني:

في مقاله «فكرة تاريخ كلي بهدف عالمي»، ذهب كانط إلى أنّ القدرات الخاصة بالبشر نوعاً لا تتطور إلا في النوع لا في الفرد. يقول كانط: «في الكائن البشري (باعتباره الكائن العاقل الوحيد على الأرض) لا تتطوّر تلك الاستعدادات التي يكون هدفها هو استعمال العقل بالكامل إلا في النوع، لا في الفرد»[2]. ومعنى هذا أنّ استعمال العقل لا يمكن أن يكون بناء على تطوّر فردي أو إمكانات فردية؛ بل هو مشروط بمستوى التطور النوعي للبشرية كلها، ذلك التطور الذي ينمي الاستعدادات المسبقة لممارسة التفكير العقلي.

---

(1) Harvey, Van A., «Ludwig Andreas Feuerbach», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition), Edward N.Zalta (ed.),
http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/ludwig-feuerbach/

(2) Kant, «Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim», in Kant, Immanuel, Anthropology, history and education.Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), p. 109.



هذه العبارة هي التي أدّت بهيردر[1] إلى الحكم على فلسفة كانط في التاريخ بالرشدية[2]؛ فبما أن التفكير العقلي يكون بناء على تطور جمعي للنوع البشري كله، فهذه، في نظر هيردر، عودة واضحة إلى نظرية العقل الرشدية.

ففي كتابه الشهير **(أفكار نحو فلسفة في التاريخ الإنساني)**، ذكر هيردر أنّ نظرية كانط في التاريخ والتقدم «رشدية»؛ لأن كانط قد ذهب إلى أنّ الإمكانات والقدرات الثقافية والحضارية التي يحققها الأفراد ما هي إلا الطريقة التي تحقق بها البشرية التقدم، وأن هذا التَّقَدُّم هو في حقيقته هدف للجنس البشري كله، في حين أن تنمية الأفراد لقدراتهم ما هي إلا الوسيلة التي يحقّق بها النوع البشري الرقيّ المتدرّج عبر التاريخ. وقد رأى هيردر أنّ نظرية كانط هذه «رشدية»؛ لأنها لا تعير شأناً للأفراد، وتضع التَّقَدُّم والارتقاء والسعادة أهدافاً للنوع البشري لا للأفراد، وتنظر إلى الأفراد على أنهم مجرد وسائل لتحقيق أهداف كلية عامة للنوع البشري. يقول هيردر: «إن فلسفتنا في التاريخ لا يجب عليها أن تسلك في طريق المذهب الرشدي، حيث يمتلك نوع البشر كله عقلاً واحداً؛ وهو عقل في غاية التواضع، موزع على الأفراد بطريقة متشظية»[3]. يشير هيردر بذلك إلى أنّ فكرة كانط عن امتلاك البشرية كلّها، باعتبارها نوعاً، للقدرات الثقافية والإمكانات الحضارية وللتقدم، ما هو إلا وقوع كانط في نظرية وحدة العقل الرشدية. ويقول عن هذه النظرية:

---

(1) يوحنا غوتفريد هيردر (Johann Gottfried Herder) (1744-1803م)، فيلسوف وشاعر وناقد ألماني، وأحد أهم أعلام عصر التنوير في ألمانيا. كان من مناصري وحدة الشعب الألماني، ومن مؤيدي الثورة الفرنسية.

(2) من أبرز الدراسات العربية التي أشارت إلى هذا الموضوع: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص98-102.

(3) Johann Gottfried von Herder, Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800), p. 226.



إن هذا العقل الواحد لدى البشرية كلها فقير جداً وفي غاية التواضع؛ لأن ما تشترك فيه البشرية من قدرات عقلية هو جزء متواضع للغاية بالمقارنة بالرقي العقلي الذي يحققه الفرد، وخاصة إذا كان فيلسوفاً.

سوف نأخذ كلام هيردر السابق على أنه ينطبق بالفعل على كانط، وسوف نقول: إن كانط كان رشدياً في فلسفته في التاريخ، أو، بمعنى أدق، كان مطوراً للمذهب الرشدي في وحدة العقل ومكملاً إياه في صورة تاريخ للبشرية كلها، باعتبار أنّ هناك عقلاً واحداً عبر التاريخ البشري يمرّ بالتطور، وتكون السعادة هدفاً له؛ أي للنوع البشري لا للأفراد، وأنّ السعادة في جوهرها هدف جمعي وليست هدفاً فردياً (فهذا هو بالضبط ما يقوله كانط في مذهبه الأخلاقي). هذه الفلسفة الكانطية في التاريخ البشري، باعتباره تاريخاً لعقل واحد للبشرية كلها يرتقي في تقدم مستمر، هي التي تبناها هيغل في (**فينومينولوجيا الروح**) وفي فلسفته في التاريخ، مع فارق أساسي هو في صالح ابن رشد في حالة هيغل. هذا الفارق هو أنّ كانط قد نظر إلى الرقي التقدمي للبشرية على أنّه مستمر إلى ما لانهاية ولا يتوقف أبداً، في حين وضع هيغل نهاية قصوى لجدل الوعي يصل عنده إلى الغاية النهائية التي هي الروح المطلق؛ وهي مرحلة شبيهة بحالة الاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد، لكنها مطبقة على التاريخ الإنساني.

وعندما ردّ كانط على هيردر، لم ينفِ عن نفسه تهمة الرشدية، ولم يذكر كلمة «الرشدية» الواردة في نقد هيردر مطلقاً[1]، وكل ما قاله على سبيل الرد

---

(1) إلا على سبيل الاستشهاد من أجل الرد. ويبدو أن كانط كان مستاءً من وصف هيردر لنظريته في التاريخ بالرشدية؛ إذ علق على هذه الرشدية بأنها «كانت مثيرة للاستياء دوماً». ص142 من المرجع الآتي:

Kant, «Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of humanity. Parts 1 and 2 (1785)», Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, Anthropology, history and education.Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), pp. 121-142, (at 142).



أنه لا ينظر إلى النوع البشري على أنه مقولة مجردة؛ أي إنّه لا يؤقنم النوع البشري ولا ينظر إليه على أنّه كيان واقعي يعلو على الأفراد، ويشكّل واقعاً أعلى وأكثر حقيقية من واقعهم، وأنّه ينظر إلى البشرية على أنّها تشكل فردية من نوع خاص؛ أي إنّه لا يستغني عن مقولة الفردية تماماً؛ بل يتمسك بها ويعامل البشرية «كما لو كانت» فرداً اعتبارياً، وهذه الفردية التي للنوع البشري هي «المجموع الكلي لسلسلة من الأجيال تمتد إلى ما لانهاية». لكن هذا الرد نفسه يحتوي على ملمح رشدي واضح؛ إذ هو يعبر عن أزلية النوع البشري من خلال تعاقب أفراده، وعلى فكرة بقاء النوع من خلال هذا التعاقب نفسه. ويستمر كانط في حديثه ذاهباً إلى أنّ الأفراد في هذه السلسلة يسهمون في تقدم النوع طالما كانوا يتركون عالمهم على صورة أفضل مما كانت. وطالما كنا نفكر في التَّقَدُّم الإنساني، فإنّ قوام هذا التَّقَدُّم وحامله التاريخي هو النوع البشري المتجاوز للأفراد، ولكنه الذي يضمّهم في الوقت نفسه في وحدة أعلى: «وبكلمات أخرى، إنّ النوع البشري وحده، لا العضو المنفرد للجنس البشري، هو الذي يستكمل مصيره ويحققه بالكامل»[1]؛ بمعنى أن التَّقَدُّم هدف للنوع البشري لا للأفراد، حيث إنّ غاية الفرد صلاحه الفردي فقط. أما المصير فهو شأن الإنسانية. وهكذا دافع كانط عن فلسفته في التاريخ العالمي للإنسانية، وضدّ اتهام هيردر له بالرشدية، وهو دفاع نستشف منه تأكد الطابع الرشدي لفلسفته.

لقد كان هيردر يدافعُ عن تعدّد العقول القومية، فلكلّ أمة روحها القومية وعقلها الجمعي الخاص بها، الذي يؤدي، بحسب هيردر، إلى اختلاف كلّ

---

(1) استفدت في موضوع رشدية كانط في فلسفته في التاريخ من التناول الموسع الذي قدمه ألن وود، الذي أطلق على هذه الرشدية «الرشدية الاجتماعية» (Social Averroism) وكان يقصد بها تجلّي نظرية وحدة العقل الرشدية في صورة فلسفة في التاريخ تؤمن بوحدة الجنس البشري وتطوره الجمعي:

Allen W. Wood, Kant's Ethical Thought. (Cambridge University Press, 1999), pp. 232-233.



أمة عن الأخرى في نظمها السياسية وفي إنتاجها الفني والأدبي وإسهامها الحضاري بوجه عام. ففي مواجهة عقل نظري كلّي واحد للجنس البشري كله، الفكرة الواضحة للغاية عند كانط، أتى هيردر بفكرة تعدّدية العقول العملية الكلية، وكانت هذه الفكرة هي أساس فكرة هيغل عن روح الشعب. وما كان على هيغل كي يضع الأمة الألمانية في مكان الصدارة بين الأمم الأوربية سوى أن يقيم تراتباً في هذا التعدد للأرواح القومية المتعدّدة عند هيردر، كي يجعل من الروح القومية للأمة الجرمانية الروح الوحيدة التي وصلت إلى قمة الكمال ونهاية التطور التاريخي في استعلاء على الأمم الأخرى. والملاحظ أنّ تعبير «الأمة الجرمانية» عند هيغل لا يقتصر على الألمان وحدهم؛ بل يشتمل على كلّ شعوب غرب أوربا؛ أي الشعوب الآرية. وهكذا تطوّرت الفكرة الرشديّة في وحدة العقل إلى اتجاهات قوميّة، وإلى نزعات عنصرية في تطورات لاحقة.

سنرى لاحقاً كيف أنّ فويرباخ يقف إلى جانب نظرية وحدة العقل وما يتبعها من فكرة الكمال النوعي للبشرية، ولذلك، على الرغم من أنّ أصول هذه الفكرة رشدية، كان سياق خاص بمسيرة الفكر الألماني من كانط إلى هيغل هو المحفّز المباشر الذي دفع بفويرباخ للدخول في هذه الإشكالية.

رد فويرباخ فكرة الخلود إلى فكرة الكمال:

نجد في فلسفة فويرباخ أوضح تعبير عن مجمل نظرية ابن رشد في العقل، مصاغةً بطريقة صريحة وصادمة. وسوف يُذْهَل القارئ من درجة التطابق بين أفكار فويرباخ ونظرية ابن رشد، وهذا هو الذي يدفعنا إلى تسميته بالرشدي الأخير.

يقدم فويرباخ في كتابه (**أفكار حول الموت والخلود**) نقداً للتصورات التقليدية عنهما، ويرفض الخلود الفردي، ويقول بالخلود الروحي العقلي للنوع البشري. وهو يُقَدِّم حججاً كثيرة توضح استحالة خلود الفرد بعد الموت بأي صورة، واستحالة البعث الجسدي، ويربط الفرد بالحياة على الأرض وحدها.



يعالج فويرباخ مسألة الخلود من حيث إنّها تنتمي إلى مسألة الكمال الإنساني؛ فالخلود تعبير عن شوق الإنسان إلى الكمال، وذلك بتخيله استمرار وجوده إلى ما لانهاية، وهذا هو الكمال الذي تحمله فكرة الخلود، وهو إدامة الحياة بعد الموت. لكن إذا كان الإنسان يسعى إلى الكمال، فإنّ هذا الكمال عند فويرباخ لا يمكن أن يكون إلا كلياً وعاماً وشاملاً؛ فالجزئي والمحدود لا يمكن أن يكون كاملاً، ومن ثم الفرد لا يمكن أن يكون كاملاً طالما ظل فرداً، والكمال من ثَمَّ ليس إلا بالنوع، ولا يتحقّق إلا بوصفه كمالاً نوعياً، كمالاً للنوع لا لأفراده. وفي ذلك يقول فويرباخ: «إن الواحد (The One)، والكل (total)، والكلي (universal)، الوجود نفسه، المطلق، هو فقط الذي يمكنه أن يكون كاملاً»[1]. يمكننا ملاحظة بعض العناصر الأفلاطونية المحدثة في هذه العبارة؛ ذلك لأن تأكيد حقيقة الكل والواحد وأنه هو الكامل كان معروفاً منذ المدرسة الرواقية، ثمّ اتضح لدى أفلوطين. لكن فويرباخ يأخذ من هذا التراث الطويل في فلسفة الواحد معنى محدداً هو أن الكمال لا يتحقق إلا في الشيء الكلي والشامل، وهذا الكلي والشامل هو على مستويين، المستوى الطبيعي الكوني والمستوى الإنساني. الكل في الطبيعة هو الطبيعة ذاتها، وهي كاملة ومكتفية بذاتها وتسير ذاتها بذاتها عند فويرباخ، مثل المذهب الرواقي تماماً؛ أما الكل على المستوى الإنساني، الذي يتحقق فيه الخلود، فهو الكل النوعي، فلا خلود إلا في الإنسانية باعتبارها نوعاً عند فويرباخ، تماماً كما عند ابن رشد.

إن الكمال الوحيد الممكن للبشر عند فويرباخ هو باعتبارهم نوعاً كلياً، وهذا النوع من الخلود لا يمكن أن يتحقق للأفراد، وإذا حاول الأفراد تحقيقه فهم يتخيلون زماناً لامتناهياً في مستقبل لا ينتهي لتحقيق هذا الكمال،

(1) Feuerbach, Ludwig, Thoughts on Death and Immortality, Translated, with introduction and notes by James A. Massey (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980), p. 12.



ويتخيلون عالماً آخر يكونون فيه كاملين، وذلك لعلمهم بأن تحقق الكمال بالنسبة إلى الفرد مستحيل: «ولذلك إذا رغب الأفراد باعتبارهم أفراداً في تحقيق الكمال؛ أي في أن يكونوا كائنات مطلقة»؛ أي كاملة ومكتفية بذاتها وغير مقيدة بحدود المكان والزمان؛ «إذن فبالإضافة إلى الحياة الحالية، هم يحتاجون زماناً غير محدود، يذوب في الأبدية»[1]. إنّ الإنسان الفرد، لعلمه باستحالة تحقق الكمال له في هذه الحياة الدنيا باعتباره فرداً، يُلحِق مهمة تحقق الكمال بعالم آخر أبدي، وزمان لانهائي، معتقداً أن مجرد استمراره في حياة أبدية بعد الموت هو الكمال في حد ذاته، لكنه ليس كمالاً؛ إذ هو مجرد تعبير عن أنانية ذلك الفرد وأمله في أن يستمر خالداً فرداً متحدياً الموت. إن الفردية تعني الانفصال والتمايز عن شيء ما، وهي في حالة الإنسان الفرد تعني انفصال الفرد وتمايزه عن الكل الاجتماعي والنوع البشري، ولا يمكن تحقق الكمال لشيء منفصل ومتمايز عن الكل الذي ينتمي إليه والذي يشكل ماهيته الجوهرية.

أوضح فويرباخ بذلك أن فكرة الخلود تستند على فكرة الزمان اللامتناهي، وعلى فكرة تحقق الخلود في هذا الزمان اللامتناهي الذي من دون حدود؛ أي الزمان اللامتعين (Indeterminate Time). هذا الزمان اللانهائي الذي هو في حقيقته لامتعين، وهو زمن الخلود، ليس سوى خيال؛ لأن الخيالي هو اللامتعين، هو الذي بغير معالم واضحة وبغير مدى. لكن إذا أراد الفرد بالفعل أن يحقق الكمال الممكن للنوع الإنساني وأن يصل إلى نوع الخلود الممكن لهذا الوجود الإنساني، يجب عليه أن يتخلى عن فرديته، ويذوب في هذا الكيان الكلي الذي هو النوع البشري، أو الوجود النوعي الذي للبشرية (Gattungswissen). ولا يذوب الفرد في النوع البشري إلا عندما يكون مساهماً في هذا النوع الإسهام المناسب له؛ أي مساهماً في

(1) Ibid, loc.cit.



الرقي العقلي والروحي للنوع البشري؛ أي مساهماً بالعلم والمعرفة والفكر والفن والفلسفة.

الخلود الممكن للفرد، إذاً، هو أن يكون مشاركاً في الخلود العقلي للنوع البشري، وهذه فكرة رشدية تماماً. يقول فويرباخ: «ذلك لأن الفرد إذا كان عليه أن يصل إلى هذه الغاية، وإذا أراد أن يصير مكتملاً، فعند هذه النقطة سوف يتوقف عن أن يكون فرداً مُشخَّصاً»[1]؛ ذلك لأن ماهية الفرد الحقيقية ليست في فرديته، ليست في تمايزه وانفصاله عن الكل الذي ينتمي إليه؛ أي النوع البشري؛ ذلك لأن ما يجعله إنساناً هو انتماؤه إلى هذا الكل النوعي البشري. ومن ثم إن تحقيق الفرد لجوهره الإنساني معناه ذوبانه في هذا الجوهر الإنساني، بأن يصير ممثلاً حياً لهذا النوع. والنوع الإنساني يصل إلى الكمال والاكتمال بأن يكون كلاً مطلقاً؛ أي وجوداً بذاته ولذاته ومن أجل ذاته؛ أي بأن يكون مسيطراً على شروط وجوده[2]. بهذه الطريقة يصير النوع البشري كلاً حقيقياً لامتناهياً؛ لأن الكل اللامتناهي يصيرلامتناهياً بأن يكون مسيطراً على شروط وجوده وعلى حدوده، وهذا لا يتم للنوع البشري إلا بالمعرفة والعلم. لكن طالما تمسك الفرد بفرديته وتخيل أنه يمكن أن يصل إلى الكمال فرداً، فإن كماله الفردي هذا سوف يتم القذف به إلى مستقبل لامتناهٍ بغير حدود وبغير نقطة نهاية، وغياب نقطة النهاية في هذا المستقبل هو تعبير عن استحالة تحقق الكمال في هذا النوع من الزمان اللامحدود[3]، فانعدام النهاية هو انعدام الغاية التي هي نهاية السعي نحو هدف ما. والمستقبل الذي لا ينتهي والذي تنطوي عليه فكرة الخلود الفردي

---

(1) Ibid, loc.cit.

(2) والسيطرة على شروط الوجود هي الفكرة التي سوف يلتقطها ماركس من فويرباخ، ويطور بها فلسفته في مرحلة الشباب التي تمثلها مخطوطات باريس (1844م) والأطروحات حول فويرباخ.

(3) Ibid, p. 13.



هو تعبير عن اللامتناهي الكاذب (False Infinite) الذي نقده هيغل[1]، والذي يتأسس في إضافة تناهٍ إلى تناهٍ آخر إلى ما لانهاية (ad infinitum)، وهو اللامتناهي الخطي التخيلي، لا اللامتناهي الدائري الشامل المستوعب في داخله لكل عناصره.

يذهب فويرباخ إلى أنّ الكمال والاكتمال والمطلق والسعادة القصوى... إلخ، لا تتحقق إلا في الإنسانية كلها، ولا تتحقق إلا في تاريخ هذه الإنسانية باعتبارها مهمة تاريخية تطورية متقدمة باستمرار. وهنا يعود فويرباخ إلى تبني نظرية كانط في التاريخ الإنساني باعتباره مجال تحقق الاكتمال العقلي للنوع البشري، لكن مع إضافة بعض العناصر الهيغلية لهذه الفكرة. وهنا ينقد فويرباخ استخدام المؤرخين لكلمات تاريخ العالم وتاريخ الإنسانية وتاريخ الإنسان؛ لأنها لا تعني لديهم إلا تاريخ الأشخاص والأحداث، في حين أنهم لا يعلمون شيئاً عن «الإنسانية» باعتبارها الروح المتطورة في التاريخ[2] كما ذهب هيغل. فويرباخ هو أولاً تلميذ هيغل في هذه الفترة من حياته بالذات، فترة تأليفه كتاب (**أفكار حول الموت والخلود**) (1830م).

الوجود الروحي نفي للوجود الفردي:

قلنا: إن الكمال عند فويرباخ هو صفة لحامل بشري هو الوجود النوعي للإنسانية، أو للإنسانية بوصفها نوعاً لا أفراداً. والإنسانية نوعاً، أو وجوداً نوعياً (Gattungswissen)، هي وجود روحي عنده، في مقابل الوجود الحسي المتعين للأفراد. تذكرنا هذه الفكرة بنظرية ابن رشد في وحدة العقل. والحقيقة أن نظرية وحدة العقل الرشدية مناسبة تماماً لإفهامنا المعنى العميق الذي يقصده فويرباخ من الوجود النوعي باعتباره وجوداً روحياً.

---

(1) Hegel, The Science of Logic, Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 111, 113, 119, 120-121.

(2) Ibid, p. 14.



يؤكد ابن رشد، في نظريته في وحدة العقل، انتفاء الفردية من هذه الوحدة؛ فالعقل لما كان واحداً لدى البشرية كلها، فإن واحديته هذه تعني أنه ليس عقلاً لأفراد؛ بل للجنس البشري نوعاً. يقول ابن رشد: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، **وهو وعمرو واحد بالصورة**، وهي النفس.. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع»[1]. كما يؤكد في رسائله في الاتصال بالعقل الفعال انتفاءَ الفردية عند حصول هذا الاتصال. ولما كان أساس التفريد هو الحس، فإن أساس الوجود الذي للإنسانية هو كل ما يضاد الحس؛ أي هو العقل والنفس الكلية.

وقد ظهرت هذه الفكرة عند فويرباخ في صورة الوجود الروحي. فلما كانت وحدة الجنس البشري وحدة عقلية عند ابن رشد، فإن هذه الوحدة، ومعها انتفاء الفردية، قد ظهرا لدى فويرباخ في صورة وحدة روحية؛ ذلك لأن فويرباخ قد عامل العقل على أنه أحد تجليات الروح، في اتفاق مع أستاذه هيغل. ولذلك نراه يتحدث عن الروح والوجود الروحي والوحدة الروحية للبشر، التي تنتفي فيها الفردية. ويقول في ذلك: «إن الروح والوعي والعقل هي النفي الأعلى والأقصى لوجودك الفردي، لوجودك الجزئي الخاص، لوجودك من أجل ذاتك، لفرديتك، لنفسك وشخصك»، على أساس أن الروح والوعي والعقل هي أشياء جمعية وكلية وعامة وليست فردية، ففي الكل يتلاشى الفرد؛ «إن [هذه الأشياء الثلاثة] مستقلة بذاتها،

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 2003م، ص28-29. نشرة الجابري: تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص133.



وكلية، ومتمايزة عنك. إنها علاوة على ذلك نفي لك مثلما أن شخصك متحد مباشرة بفرديتك الحسية المفردة العابرة»[1]. الخلود، إذاً، هو للروح والوعي والعقل؛ أي للكلي والنوعي كما قال ابن رشد، وليس للفرد. وكما ذهب ابن رشد إلى أنّ العقل الكلي الواحد لدى البشر هو نفي للفردية (زيد وعمرو واحد بالصورة)، يذهب فويرباخ إلى أن فعل التفكير يُدخل الفرد في عالم الفكر الكلي المجرد الذي ليس فيه أيّ فردية، ما يعني أن فعل التفكير، طالما كان تفكيراً مجرداً في الحقائق الأزلية، كما قال ابن رشد، هو وسيلة الفرد للاتحاد بالكلي الأزلي، ذلك الاتحاد الذي يفقد فيه فرديته، ويصير كائناً في الكل: «إنك باعتبارك مفكراً وواعياً بأنك تفكر قد فنيت روحياً وتم امتصاصك في الروح»[2]. فطالما كان الفرد واعياً بذاته باعتباره مفكراً فهو يفقد فرديته و«يتم امتصاصه» في الروح؛ أي يتحد في الكل العقلي الأزلي الذي تفنى فيه فرديته كما قال ابن رشد في نظريته في الاتصال بالعقل الفعال[3]. والذي يجعل الفرد يفقد فرديته في التفكير في المطلق أنّ المطلق عام وشامل وكلي ومجرد، أما الفرد فهو جزئي وحسي ومقيد ومحدود، وكي يتعقل الفرد الكلي المطلق يجب أن يتخلى عن فرديته.

إن ما يشترك فيه فويرباخ وابن رشد هو الإقرار بأن الأزلي هو الكلي فقط، وأن الجزئي لا يمكن أن يكون أزلياً. ويقول فويرباخ: إن الأزلي هو الروح لأنها كلية. ربما يذكرنا حديثه عن الروح بهيغل وفلسفته في الروح

---

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 47.

(2) Ibid, p. 48.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص130. حول ضياع الفردية في حال الاتصال بالعقل الفعال عن ابن رشد، انظر:

Alfred L. Ivry, «Averroes on Intellection and Conjunction», Journal of the American Oriental Society, Vol. 86, No. 2 (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85.
Deborah L. Black, «Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes», American Catholic Philosophical Quarterly, v73 n1 (1999); 159-184.



المطلق، إلا أنه أكثر قرباً من ابن رشد؛ لأن الروح التي يقصدها فويرباخ ليست مقتصرة على كونها روح الإنسانية؛ بل هي تشتمل على الروح الكونية، ما يجعل تصوره عن الروح قريباً من تصور ابن رشد عن العقل الفعال. يقول فويرباخ: «مثلما أن الماهية اللامتناهية، الروح اللامحدودة، توجد أزلياً بصدق ويقين، فإن ما هو متعين ومحدود في ماهيته متعين ومحدود في وجوده بالصدق واليقين نفسه»[1]؛ أي إنه فانٍ وزائل، وليس أزلياً. إن فويرباخ يتحدث هنا عن الروح، ولا يحدد ما هي هذه الروح، أهي روح الإنسانية أم الروح الكونية، لكنني أعتقد أنه يقصد الاثنين معاً، فما الروح الإنسانية عنده سوى جزء من الروح الكونية، كما تدل عليه نصوص أخرى في مواضع مختلفة.

مشروطية الفرد بالزمان والمكان والخبرة الحسية:

1- المشروطية الزمانية للفرد:

يتوسع فويرباخ في تفصيل الطابع الفاني للفرد بتوضيح محدوديته وتعيُّنه الجزئي الزماني، ويقول: «إن أدق تعبير عن تعينك»،والوجود الفردي هو الوجود المتعين، «هو الزمانية. فكونك شخصاً متعيناً، وكون وجودك وجوداً متعيناً، يجد التعبير الدقيق عنه في حقيقة أن وجودك زماني؛ أي إن وجودك هو في الآن واللحظة لكنه في الوقت نفسه وجود يمر»؛ وهو يمر إلى نهاية محدودة، «ومن المؤكد أن وجودك ليس مجرد وجود زماني، بل هو فوق ذلك متعين زمانياً، وجود مؤقت، وجود منقسم إلى لحظات»[2]. الوجود الإنساني الفردي هو وجود عبر لحظات، وجود متقطع وليس متصلاً: «إنك توجد فقط طالما كنت تستطيع أن تقول: أنا أوجد في هذه اللحظة»؛ أي إنه من دون اللحظة، من دون الزمان، لا تستطيع توكيد وجودك. الوجود الفردي

---

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 47.

(2) Ibid, p. 49.



إذاً وجود لحظي، وجود في الآن وفي اللحظة. أما الوجود الأزلي فلأنه من دون لحظات، من دون زمان، فهو ليس محلاً للوجود الفردي. «إن نقطة واحدة في الزمان، لحظة واحدة، كبيرة جداً بالنسبة لك بحيث تستوعب وجودك كله، وجودك الفردي اللامنقسم. إن الزمان لا يقبل الانفصال عنك باعتبارك فرداً متعيناً»؛ لأن تعينك الشخصي هو زمانك، هو تعين زماني في الأساس، «وعندما تنتهي اللحظات، فلن تبقى موجوداً. وربما تكون أنت، باعتبارك وجوداً جزئياً، لا شيء أكثر من لحظة من الوجود اللامتناهي»، لحظة عابرة منتهية بالضرورة. والمدهش أن نجد نصوصاً كثيرة لهايدغر تكرر هذه المعاني نفسها؛ إذ تذكرنا عبارات فويرباخ بعبارات هايدغرية شهيرة، مثل: «إن الموت ليس شيئاً يقف خارج الدازاين (Dasein)... بل هو شيء يوجد قبله (bevorsteht)... وبمعنى آخر، إن الموت هو دائماً في الانتظار. والموت ينتمي إلى الدازاين حتى أثناء وجوده وحتى لو لم يكن يموت. الموت ليس جزءاً مفقوداً من كل يتكون من أجزاء؛ بل هو الذي يؤسس كلية الدازاين من البداية»[1]. ربما يكون فويرباخ أحد مصادر هايدغر غير المعلنة وغير المعترف بها صراحة. صحيح أن هايدغر يتوصل من تحليله للموت ولعلاقته بالوجود الإنساني إلى نتائج مختلفة عن تلك التي توصل إليها فويرباخ، إلا أن التطابق في موقفيهما من الموت نفسه يؤكد لدينا أن فويرباخ ربما كان من مصادر هايدغر غير المعلنة. دازاين هايدغر إذاً ليس سوى الوجود الفردي الذي يصفه فويرباخ.

2- ارتباط الفرد بالمكان:

يربط فويرباخ الفرد بالمكان؛ إذ لا يمكن أن يكون الكائن الإنساني فرداً إلا داخل حيز مكاني معين، وذلك بسبب أنه بدن قبل كل شيء، والبدن لا يعيش إلا في المكان، ومن دون المكان لن يكون هناك فرد، ولن يكون هناك

---

(1) Heidegger, History of the Concept of Time. Translated by Theodore Kisiel. (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1985), pp. 312-313.



كائن إنساني من الأصل. يقول فويرباخ: «إن الشخص المتعين، الفرد، لا يجب أن يكون وجوداً زمانياً وحسب، وجوداً غير قابل للانفصال عن الزمان؛ بل يجب كذلك أن يكون وجوداً مكانياً. وهكذا فإنك عندما تفترض حياة بعد الموت، تكون فيها الفرد نفسه الذي كنته هنا في هذه الحياة، والتي سوف تكون فيها الشخص نفسه الذي هاهنا، الذات نفسها التي أنت عليها في هذه الحياة، إذاً فبصرف النظر عن محاولتك عزل كل التمثلات الحسية عن تلك الحياة [الخالدة]، وبرغم محاولتك تخيل إدراك روحي لها، يجب عليك أن تعثر على مكان لتلك الحياة بعد الموت. وإذا لم يكن هذا هو أحد تهيؤاتك، وإذا كان هناك بالفعل مثل هذه الحياة، يجب أن تكون في مكان ما. وباعتبارك فرداً فأنت وجود منفصل عن الآخرين؛ فالانفصال ينتمي جوهرياً إلى فرديتك، والأفراد يجب أن يكونوا منفصلين مكانياً بعضهم عن بعض، ومن ثم يجب أن يوجدوا مكانياً. أما التفكير والعقل والوعي فهي أشياء لامكانية، وذلك لأنها ليست أفراداً؛ فاللامكانية تستبعد الفردية. لكن الصفة الماهوية الأساسية للفرد هي أن يوجد مكانياً. والحقيقة أن تمايز الأفراد بعضهم عن بعض ليس تمييزاً في الماهية؛ بل هو تمييز مناسب فقط للوجود الحسي. والذي لا يميزه التصور أو الفكر، فالماهية لا تميزه». الأفراد إذاً لا متمايزون في الجوهر والماهية والفكر؛ لأنهم كلهم يشكلون النوع البشري الواحد. هنا نلاحظ بوضوح تداخل هذا النص مع نص ابن رشد الشهير في (**تهافت التهافت**) الذي يقول: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، **وهو وعمرو واحد بالصورة**، وهي النفس.. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيهما شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع»[1].

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ص28-29. نشرة الجابري، ص133.



وكما أن الأفراد متمايزون من جهة أبدانهم عند ابن رشد، فكذلك الحال عند فويرباخ؛ إذ يقول: «فالإحساس فقط هو الذي يميز الأفراد»، فلما كان الأفراد أبداناً، ولما كان البدن ذا إحساس، فإن اختلافات الأفراد تأتي من اختلافات إحساساتهم التي مردها اختلاف أبدانهم، ومن دون الإحساسات ليس هناك أفراد. أما الأفراد، المختلفون في أبدانهم وإحساساتهم، فهم واحد بالفكر والعقل. «إنك فرد فقط في وجودك الحسي، طالما كنت توجد زمانياً ومكانياً. وطالما كنت كائناً حسياً فأنت فرد، أما الذي يتجاوز المحسوس فهو الروح»[1]. الروح، إذاً، تتجاوز الأفراد، وهي وحدها الأزلية والخالدة.

واستمراراً لموضوع ارتباط الفردية بالمكانية يقول فويرباخ: «إن الأفراد هم مجرد قيود، حدود، وهم لا يوجدون إلا في انفصال [مكاني]»[2]. لكن هذا الذي يفصل الأفراد، وهو القيود والحدود المكانية، هو نفسه الذي يوحدهم ويجمعهم، وهذا هو الاتحاد والهوية من خلال الانفصال. وهنا يكشف تحليل فويرباخ عن جدل هيغلي، فالذي يفصل بين الأفراد ويجعلهم أفراداً هو نفسه الذي يوحدهم؛ إذ لما كانوا أفراداً، فإنهم في حاجة إلى الحيز المكاني نفسه كي يتوحدوا. الأفراد متمايزون بسبب كون تمايزهم عن بعضهم واحداً، فهم ليسوا متمايزين بأشياء مختلفة؛ بل هم متمايزون بشيء واحد هو نفسه لديهم كلهم وهو المكان. إنهم كلهم خاضعون للشرط المكاني نفسه، والخضوع للشرط المكاني الواحد يجعلهم غير متمايزين على الرغم من أن المكان يفصلهم. وإذا كان للأفراد ماهية واحدة باعتبارهم أفراداً، فهو اشتراكهم في ماهية التعين المكاني. فهم موجودون معاً بهوية فردية واحدة فقط في الشرط المكاني. لكن يجب الانتباه هنا إلى أن هذا الشرط المكاني الواحد يوحدهم باعتبارهم أفراداً وحسب، فالوحدة التي يصنعها الشرط

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 54.

(2) Ibid, p. 55.



المكاني ليست من النوع الذي تذوب فيه الفردية وتختفي؛ بل هي من النوع الذي يحتفظ فيه كل فرد بفرديته وسط المجموع البشري في الحيز المكاني الواحد. هذا النوع من الوحدة المكانية الناتجة عن الاشتراك في المكان الواحد ليست هي الوحدة الروحية التي تتأسس في ذوبان الفرد في الحقيقة الكلية. الوحدة المكانية البسيطة هي ما يمكن أن يقيمه الأفراد محتفظين بتمايزهم واختلافاتهم بعضهم عن بعض، إنها وحدة من النوع الليبرالي، وليست وحدة الوعي الجمعي والعقل الجمعي الذي تكلم عنه دوركايم باعتباره شرط الوجود الاجتماعي للبشر.

وإذا كان الشرط المكاني للوجود الفردي يقيد الأفراد ويحددهم، فإن ماهية الإنسانية الواحدة، الروح الواحدة، هي فقط التي تحررهم، تحررهم من فرديتهم ومن تقيدهم المكاني. ومن ثم إن التحرر الحقيقي والوحدة الحقيقية هي التحرر من قيود الفردية والوحدة بالروح، لا بالمكان. أما الاعتقاد بأن التحرر والسعادة الأزلية تتحقق للأفراد في عالم آخر متحرر من قيود المكان والزمان، فليس إلا خيالاً بحسب فويرباخ، وهو نزعة فردية أنانية تم تصعيدها إلى عالم المطلق؛ ذلك لأن التحرر هو على النقيض من قيود الفردية المكانية والزمانية، ومن ثم لا يمكن تصور عالم يتحرر فيه الفرد ويظل فيه فرداً، فالفردية نفسها ما هي إلا قيود وحدود.

3- ارتباط الفردية بالخبرة:

لا وجود للفردية عند فويرباخ إلا بخبرة الفرد؛ فالفرد لا يكون فرداً إلا بخبرته بذاته باعتباره فرداً، والوعي الذاتي الفردي هو نوع من الخبرة، ومن دون الخبرة، المشروطة زمانياً ومكانياً، ليست هناك فردية. ومن ثم إن الزمان والمكان والإدراك الحسي لهما هي الشروط القبلية لوعي الفرد بذاته باعتباره فرداً، ومن دونها ليست هناك فردية. فلما كانت الفردية هي الوجود المتعين المحدود، فإن الوعي بالفردية هو الوعي الذاتي بالتقيد والمحدودية في زمان ومكان وحس. أما الوجود الأزلي الذي لا يعرف التقيد أو التعين بالزمان



والمكان والحس فليس شرطاً للفردية؛ بل هو نفي لها، وليست هناك فردية في الأزلية. وبذلك، إن الاعتقاد في الخلود لما كان اعتقاداً في استمرار حياة الفرد في الوجود الأزلي، فهو اعتقاد زائف؛ لأنه ليست هناك فردية في الأزلية، فالأزلية متعالية على شروط الفردية الزمانية والمكانية والحسية[1]. وإذا كانت الخبرة هي التي تعين الفردية، فإن الخبرة ليست ممكنة إلا في اللحظة، فالخبرة زمانية في الأساس كما قال كانط، ومن دون الزمان ليست هناك خبرة، ومن دون الخبرة ليس هناك فرد ولا وعي فردي[2].

4- ارتباط الإنسان الفرد بالحياة بالمعنى البيولوجي:

تأكيداً منه على تناهي وموت الفرد الإنساني، يربط فويرباخ هذا الفرد بشروط حياته البيولوجية، حيث يثبت استحالة أي حياة أخرى للفرد من دون هذه الشروط البيولوجية. يقول فويرباخ: «إنك هذا الإنسان فقط في هذه الحياة. وهكذا فإذا انتهت هذه الحياة فسوف تنتهي عن أن تكون هذا الإنسان؛ ذلك لأنك أنت، هذا الإنسان في هذه الحياة، تعتقد في نفسك أنك خالد»[3]؛ أي إن الاعتقاد في الخلود ملازم للوجود الإنساني في الحياة، وكأن الحياة تعطي وهماً زائفاً للفرد في إمكان استمرارها بعد الموت، وكأن شرط الاعتقاد في الخلود هو هذه الحياة وحدها؛ لأن الخلود نفسه لا يمكن تصوره إلا على أنه استمرار لهذه الحياة نفسها، ومن ثم هذه الحياة نفسها هي شرط الاعتقاد في خلودها. نلاحظ هنا جدلاً من النوع الهيغلي يقيمه فويرباخ بين الحياة والخلود. فالحياة التي ليست ممكنة إلا على هذه الأرض وفي فترة زمنية محددة ووفق شروط خاصة، هي ذاتها شرط الاعتقاد في الخلود، خلودها هي. كما يصرح فويرباخ في النص السابق بفناء الفرد، وبأن شروط الحياة هي شروط الإنسانية، وبأن الإنسان الفرد لا يمكنه

(1) Ibid, p. 49.

(2) Ibid, p. 50.

(3) Ibid.



أن يكون إنساناً فرداً إلا بتوافر الشرط القبلي لحياته، وهي الشروط الحيوية التي يوفرها كوكب الأرض. وهذه هي رشديته المختلطة بهيغليته.

الأزلية بالمشاركة:

إذا كان الإنسان يسعى نحو الأشياء الأزلية، فإن هذه الأشياء الأزلية لا يمكن تحقيقها طالما تمسك الفرد بفرديته؛ ذلك لأن الأزلية مختلفة بالمطلق عن الفردية. وفي عبارات رشدية-هيغلية واضحة للغاية، يقول فويرباخ: «إن البركة الأزلية، والسعادة الأزلية لا توجد إلا عندما لا يوجد الفرد، إلا عندما يكف الفرد عن أن يكون فرداً»[1]. من الممكن أن يكف الفرد عن أن يكون فرداً في هذه الحياة عندما يتخلى عن فرديته ويكون جزءاً من الكل. هذا الكل إما أن يكون هو الكل الاجتماعي، وإما أن يكون الكل الفكري. الخلود الحقيقي، إذاً، لا يتحقق إلا بالمشاركة فيما هو كلي، سواء كان هذا الكل اجتماعياً يتجاوز الأفراد ويبقى بعد موتهم، أم كان هذا الكل فكرياً. فبمعرفة الأزليات يشارك الفرد في الأزلية، يشارك فيها بفكره. وهذا هو معنى قول فويرباخ: «وهكذا فإن هذه البركة الأزلية لا توجد إلا في الروح، التي تحوز وجودها الحقيقي المتماهي مع ذاتها وواقعها، لا باعتبارها روحاً فردية أو روحاً في فرد؛ بل باعتبارها الوجود والواقعية المتماهية مع ماهيتها، أي وجودها في الفكر والمعرفة»[2]، أو التعقل بالمعنى القديم. على الرغم من اللغة الهيغلية التي يستخدمها فويرباخ هنا، إلا أن مضمون النص رشدي تماماً. من الممكن إذاً ترجمة لغة فويرباخ الهيغلية إلى مضامين رشدية.

يذهب فويرباخ إلى أن المتناهي لا يكون متناهياً إلا لأنه من وضع اللامتناهي باعتباره حداً له ونفياً، وهو ما يطابق ما ذهب إليه ابن رشد في

---

(1) Ibid, p. 52.

(2) Ibid, p. 52.



(**تهافت التهافت**) عندما كان يتناول علاقة العقل الإلهي بالعقل الإنساني. يقول فويرباخ: «إن المتناهي يوضع باعتباره متناهياً عن طريق اللامتناهي، وفي تناهيه هذا يتم وضع عدمه وموته. إن الأزلية واللاتناهي والموت الحقيقي لكل الأشياء والماهيات هو الإله نفسه»(1). اللامتناهي هو الذي يجعل الشيء متناهياً عن طريق كونه تحديداً وتعيناً له، تماماً كما قال سبينوزا وكما قال هيغل: «كل تعين هو سلب». ويستمر فويرباخ قائلاً: «إن الأزلية هي أساس كل زمانية... والزمانية تتميز من الأزلية أو اللامتناهي بحقيقة أن التزامنية في الأزلي (Synchrony) هي تتابعية في الزمانية (Diachronic)... الزمان هو مرور وجود المتناهي، أو هي وجود المتناهي وفق نمط وجوده»(2). نلاحظ هنا اتفاقاً مذهلاً مع هايدغر، الذي ذهب إلى ربط الوجود الإنساني بالزمانية وجعلها النمط الخاص بهذا الوجود. فنمط وجود المتناهي عند فويرباخ هو الزمان، ومن ثم اللامتناهي لا يمر بالزمان، وليس له زمان، ولا يعرف الزمان أصلاً، إنه نقيض الزمان، كما قال ابن رشد وسبينوزا. المتناهي إذاً هو سلب للامتناهي، هو عدم للامتناهي. والمتناهي لا يوجد إلا باعتباره سلباً ونفياً وقيداً وحداً للامتناهي(3). أما ابن رشد فإن النص التالي يتضح منه كيف أن العقل الإنساني المتناهي هو جزء ناقص من العقل الإلهي اللامتناهي؛ إذ يقول: «.. المعقولات التي في ذلك العقل [المفارق، الإلهي] بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل منا [البشري المتناهي]. مثال ذلك أن العقل إنما صار هو المعقول، من جهة ما هو معقول، لأن هاهنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات. وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة الكاملة... وكذلك ما وُجد عاقلاً بعقل ناقص فهو [العقل الناقص] موجود له من قبل

---

(1) Ibid, p. 34.

(2) Ibid, loc.cit.

(3) Ibid, p. 41.



شيء هو عاقل بعقل كامل»[1]، فالعقل البشري المتناهي ليس متناهياً إلا بسبب وجود عقل إلهي لامتناهٍ هو الذي أفاده ذلك العقل. والعقل البشري يصير عقلاً بالفعل عندما يعقل معقولات العالم، ومعقولات العالم ما هي إلا المعقولات التي في العقل الإلهي، وهي هذا العقل الإلهي ذاته. وقد صار العقل الإنساني هو المعقول بتعقله للمعقولات الخارجية الكونية؛ لأن هذه الأخيرة هي الإله باعتباره معقولاً وباعتبار عقله متحققاً بالكامل في الطبيعة. وهكذا تتحقق الأزلية، سواء عند فويرباخ أم عند ابن رشد، باعتبارها مشاركة العقل البشري في تعقل المعقولات الأزلية.

ربط الكمال الإنساني بالوجود الأرضي:

يعود فويرباخ إلى الفكرة القديمة عن غائية الطبيعة وعن الترتيب الغائي للكون، لكن لا على خطوط الكوزمولوجيا الأرسطية التي كانت تعتقد بمركزية الأرض وبدوران الشمس والقمر والنجوم حولها؛ بل على خطوط كوزمولوجيا جديدة تعترف بالنظام الشمسي، وبكل نظريات كوبرنيقوس وكيبلر وجاليليو، وهو نوع جديد من الكوزمولوجيا الغائية يجد جذوره في فلسفتي شيلنغ وهيغل[2].

يعود فويرباخ إلى فكرة المركزية الغائية للأرض، لا إلى فكرة المركزية الفلكية الكوزمولوجية للأرض. لقد كان الهدف الأصلي من نظرية مركزية الأرض فلكياً في العصور القديمة هو تقديم شواهد علمية فلكية على غائية الأرض في الكون؛ فالمركزية الفلكية للأرض في العصور القديمة كانت مذهباً غائياً متلبساً صورة نظرية فلكية. ولذلك جوهر المركزية الفلكية للأرض

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص367.

(2) حول الغائية في مذهب شلنج، ولاسيما فلسفته في الطبيعة، انظر:

Schelling, First Outline of a System of the Philosophy of Nature, Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson (New York: SUNY Press, 2004), pp. 71 ff;



هي فكرة غائية الأرض؛ أي الأرض باعتبارها غاية الكون والهدف النهائي لكل ما يحيط بها من أجسام سماوية، حيث يكون وجود وحركات هذه الأجسام السماوية هو من أجل حفظ الحياة وإدامتها على الأرض.

أما فويرباخ فهو يحافظ على المركزية الغائية للأرض مع الاستغناء عن المركزية الفلكية القديمة؛ فالأرض في فلسفته هي مركز الكون لا بمعنى أنها هي المركز الفلكي، فهذه الفكرة انتهت مع كوبرنيقوس؛ بل بمعنى أنها هي المركز الحيوي للكون كله. يقول فويرباخ: «إن الحياة ليست ممكنة وواقعية إلا داخل النوع والصورة المتعينة للعناصر، إلا داخل المقياس العام الذي تمثله الطبيعة الأرضية. إن ماهية الحياة نفسها أن توجد فقط على الأرض، أن تكون ممكنة وواقعية فقط داخل الحدود التي تتخذها الطبيعة في صورة وشكل الأرض»[1]. فكما أن الحياة هي غاية الطبيعة المادية وأعلى تطور لها، فإن الحياة الأرضية تجعل من الأرض الغاية الحيوية للكون كله، على الرغم من أن الأرض ليست هي المركز الفلكي الكوزمولوجي للكون. فليس شرطاً عند فويرباخ أن تكون الأرض هي مركز الكون فلكياً حتى تكون مركزه غائياً، ذلك لأنه فصل بين المركزية الفلكية والمركزية الغائية. والمثال الذي استخدمه يفيد للغاية في تصوير ما يقصده، وهو مثال الشجرة. فالثمرة التي هي غاية الشجرة لا تقع في مركزها، ولا في جذورها ولا في ساقها الذي تعتمد عليه؛ بل في أقصى أطرافها، في نقطة بعيدة تماماً عن الجذور والساق والفروع. وعلى الرغم من طرفية وهامشية موقع الثمرة، هي غاية الشجرة كلها. وموقع الأرض في المجموعة الشمسية وفي المجرة، وربما في الكون كله، شبيه بموقع الثمرة على الشجرة. فالموقع الطرفي الهامشي للأرض لا ينفي عنها أبداً أنها هي المركز الغائي للكون.

تكشف فلسفة فويرباخ الغائية عن أثر للنظرية الرشدية، ذات الأصول

(1) Ibid: pp. 75-76.



الرواقية والأفلاطونية المحدثة، القائلة: إن في العالم قوة واحدة سارية في جميع أجزائه، وهي التي تجعله عالماً واحداً، وإن هذه القوة شبيهة في طبيعتها وفعلها بالنفس في البدن. هذه الفكرة تمثل عودة فويرباخ إلى فكرة روح العالم (Anima Mundi)، وتمثل إحياءً للغائية الكوزمولوجية في المذاهب الفلسفية القديمة. يقول فويرباخ في ذلك: «... بما أنه من اليقين التام أن بشراً عديدين لا يوجدون في إنسان واحد»؛ أي بما أنه من اليقين التام أنه لا يمكن أن تحيا نفوس عديدة في بدن واحد، وأن لكل بدن نفسه الخاصة به، «وأنه ليس هناك سوى نفس واحدة للبدن الواحد، فمن اليقين التام كذلك أنّ هناك من بين كل الموجودات نقطة واحدة حية ذات نفس، وأن هذه النقطة هي الأرض، التي هي نفس الكون وغايته»[1]. صحيح أن نظرية مركزية الأرض عند أرسطو وبطليموس قد انتهت بعد كوبرنيقوس وجاليليو، إلا أننا مع فويرباخ نجد عودة للرؤية الغائية الأرسطية للعالم الأرضي نفسها، وذلك بطبيعة الحال تحت تأثير المثالية الألمانية وفلسفتها الطبيعية وخاصة لدى شيلنغ وهيغل، مع ما صاحبها من نزعة رومانتيكية في الأدب الألماني ابتداءً من غوته ومروراً بهولدرلين ونوفاليس وشليغل[2]. هذه العودة إلى الرؤية الغائية للعالم الأرضي، التي تجعل الأرض المركز الغائي للكون، لا المركز الفلكي، هي ما يجعل فويرباخ رشدياً ومحيياً للرشدية في القرن التاسع عشر، وهذا ما يجعله آخر الرشديين.

وفي عودة صريحة إلى الكوزمولوجيا الغائية، يقول فويرباخ إن الأجسام السماوية ووجودها هو من أجل الأرض: «... إن غاية الأجسام السماوية ليست متصلة بها مباشرة، لا توجد معها؛ بل هي متحققة في مسافة شاسعة

---

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 62.

(2) Frederick C. Beiser, The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism (Cambridge: Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003).



بعيدة عنها؛ أي هنا على الأرض»[1]. وفي هذا المعنى نفسه يقول: «ولماذا يجب على غايتها أن تتحقق فقط بعد سلسلة طويلة من السنين، فقط بعد المرور بمراحل وأنواع عديدة من الوجود؟ إذا لم تكن مندهشاً ومنزعجاً من أن البشر يوجدون [في البداية] على أنهم أجنة، فلماذا، إذا استخدمت عقلك الفطري، لا تندهش وتنزعج من [فكرة] أن الأجسام السماوية هي مجرد أجنة للأرض، وأن السموات لا تزال هي الطبيعة منغلقة في الرحم الأمومي لقوتها الخلاقة، وأنها لم تتقدم بعد إلى اليوم المشمس لتطور الأشياء الحية؟ فمثل كل الأشياء الموجودة، فإن الأرض كذلك يجب أن تكون حاصلة على مراحلها وأعضائها التي تتوسط وتجعل وجودها ممكناً؛ إن الأرض أيضاً يجب أن يكون لها تاريخها. وبما أن الأرض وجود حي، هي الوجود الذي يحتوي الحياة، فإن الأجسام السماوية بدون احتوائها على الحياة لذاتها وفي ذاتها، هي مجرد شروط الحياة، هي مجرد افتراضات مسبقة للأرض، هي مجرد استعدادات، تدريبات إسكولائية وإعدادات قبلية للأرض، تماماً مثلما أن البدن هو مجرد الاستعداد للنفس»[2]. هذه فكرة أرسطية رشدية تماماً، يظهر أصلها في قول أرسطو وابن رشد: إن البدن هو شرط للنفس. «ولأن اللحظة السابقة هي شرط اللحظة الحاضرة، فإن شروط الواقع الحالي هي ماضيه. ومن ثم، وفي عبارة مجازية، إن النجوم هي سوالف الأرض، والسماوات كلها هي الآثار القديمة لتاريخ الأرض القديم... إن النجوم ما هي إلا السجل الزمني للأرض»[3]. هنا تظهر النزعة الكوزمولوجية الغائية في أعلى وأوضح صورها، على الرغم من كوبرنيقوس وجاليليو.

ويستكمل فويرباخ الفكرة نفسها بذهابه إلى أنّك إذا نجحت في أن تمنع نفسك من الانجذاب إلى الحجم الهائل لمسافات وأعداد النجوم في السماء،

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 63.

(2) Ibid, p. 64.

(3) Ibid; loc.cit.



يجب عليك أن تفهم من هذا الحجم الهائل وهذه المسافات الشاسعة أنّها دون تركز (intensiveness)، فالطبيعة تنشر قواها من دون تركيز في هذه الأحجام والمسافات الشاسعة؛ أي في امتداد هائل (extensiveness) لكنّها تركز نفسها داخلياً للغاية في نقطة واحدة حيّة هي الأرض. فالطبيعة تنشر قواها خارجياً في السماء، لكنها على الأرض تركز قواها للغاية لتخلق الحياة، ثم لتخلق من الحياة أعلى تجلياتها وهي الإنسانية، وتُركِّز الإنسانية كلها في العقل والروح والنفس. العقل والروح والنفس إذاً هي غاية الطبيعة كلها، هي الطبيعة مركزة ومضغوطة إلى أقصى وأصغر حجم لها، لكن إلى أعلى تطور لها في الوقت نفسه. وعندما يتم تركيز الحجم والقوة؛ أي الكم، يتحوّل الكم جدلياً إلى كيف نوعي جديد، وهو الإنسان وعقله ونفسه. وكما أن كل غاية مشروطة بأجزاء وأفعال لا حصر لها ولا نهاية لحجمها، فإنّ الحياة على الأرض تفترض كلّ البناء الكوزمولوجي للسماء. وبما أنّ كلّ غاية تقع على مسافة بعيدة من شروطها وإعداداتها، وتقع خارج هذه الشروط والإعدادات، يجب أن ندرك أن الأرض هي غاية النجوم والأفلاك، هي غاية الكون كله، على الرغم من صغرها. ومثلما أنّ الثمرة الصغيرة هي غاية الشجرة الكبيرة، فإنّ الأرض هي ثمرة الكون كله[1]. وهذه الفكرة هي عودة صريحة إلى الكوزمولوجيا الغائية وإلى مركزية الأرض في الكون؛ إنّها ليست مركزية فلكية مثل التصور الأرسطي والبطلمي للكون، لكنّها مركزية غائية طبيعية حيوية واضحة جداً. فليس شرطاً أن تكون الأرض هي المركز الفلكي للكون حتى يكون المذهب الفلسفي غائياً؛ بل يمكن أن تكون مركزية الأرض غائيّة وحيوية وتحقّق هذه المركزية الهدف نفسه وهو الغائية الكوزمولوجية.

ويعترف فويرباخ بصدق الغائية في المذاهب الفلسفية القديمة، لكنه يتحفظ عليها لكونها كانت تعتقد أن غاية الكون هي الإنسان الفرد ومصالحه

(1) Ibid, p. 65.

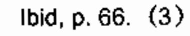


الفردية، في حين أنّ الغاية الحقيقية هي الإنسانية كلّها باعتبارها نوعاً[1]. ولكن هذه هي فكرة أرسطو وابن رشد بالضبط؛ أي الحفظ بالنوع لا بالشخص[2]. فويرباخ إذاً متّفق مع المذهب الأرسطي - الرشدي لا مع الغائية التقليدية. ثمّ ينقد فويرباخ الكوزمولوجيا الحديثة التي استبعدت غائية الأرض وغائية الإنسانية، ونظرت إلى كلّ نجم على حدة على أنّه مركز، مركز لذاته فقط وفي عزلة عن الكون، وقالت بتعدد المراكز، أو باللامركزية من جراء هذا التعدّد للمراكز؛ فعندما تقول: إنّ كل نجم هو مركز، فإنّك تقول إنه لا مركز للكون: «وهكذا افتقدت الحداثة إدراك الكل الحقيقي، الوحدة والحياة في وحدة. ولا يزال الإنسان الحديث من دون نقطة مركزية، ذلك لأن الشخص الفرد الذي من دون مركز، قد تم النظر إليه على أنه مركز»[3]. وهذا يناظر النظر إلى كل نجم مفرد على أنه مركز، ومن ثم ضاعت المركزية وضاعت الغائية الواحدة على مستوى الكون وعلى مستوى الإنسان والمجتمع. فاللامركزية والضياع والتشظي على المستوى الاجتماعي يناظرها لامركزية وتشظٍّ على مستوى النظرة إلى الكون؛ هناك من ثَمَّ نوع من المماثلة والتوازي بين نظرة الإنسان للكون ونظرته لنفسه ولعالمه الاجتماعي. فضياع المركزية الغائية القديمة كان مصاحباً لضياع مركزية الإنسانية وحضور

---

(1) Ibid, loc.cit.

(2) تطابق هذه الفكرة نظرية ابن رشد في العناية العامة بالموجودات، ونفي العناية الخاصة. يقول ابن رشد: «ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات، وهو حفظها بالنوع، إذ لم يمكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق [أي هو قول جدلي]. أما صدقه فمن قبل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع. وإذا كان هذا هكذا، فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة. وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي». ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص1607.


(3) Ibid, p. 66.



مركزية أخرى هي مركزية الأفراد التي ليست مركزية من الأصل. فمثلما فقدت الإنسانية الوعي بذاتها باعتبارها وحدة واحدة وغاية واحدة، تم النظر إلى الكون باعتباره متشظياً من دون مركز ومن دون غاية موحدة. «إذن ذلك الذي صار عليه البشر رأوه خارجاً عنهم في الطبيعة». فالرؤية المتشظّية للكون هي انعكاس لتشظّي البشر أفراداً. «في الكثرة الطبيعية الكوزمولوجية للنجوم، في الطبيعة الكمية، الامتداد اللامحدود، في الوجود الحسي الذي بلا مركز، رأى الناس الصورة الحقيقية لوجودهم الحقيقي»[1]، الذي هو وجود زائف، وبذلك ضاعت الغاية في الكون كما ضاعت في الإنسانية.

احتمال وجود حياة على كوكب آخر:

يناقش فويرباخ ثلاثة احتمالات متعلقة بإمكان وجود حياة على كواكب أخرى غير الأرض، وينفيها كلها تأكيداً منه لفكرته عن حصرية الحياة على الأرض، ومركزيتها وغائيتها في الكون. فليس في الكون عند فويرباخ إلا حياة واحدة على كوكب واحد هو الأرض.

الاحتمال الأول هو أن تكون هناك حياة على كوكب آخر مثيلة للحياة على الأرض، والاحتمال الثاني أن تكون الحياة الأخرى أقلّ تطوراً من الحياة على الأرض، والاحتمال الثالث أن تكون الحياة الأخرى أرقى وأعلى من التي على الأرض. وينفي فويرباخ هذه الاحتمالات كلها.

أما عن الاحتمال الأول، أن تكون هناك حياة مثيلة للحياة على الأرض، فيقول فويرباخ إنه إذا كانت هناك مثل هذه الحياة، فإنّ وجودي على الأرض سوف يكون عبثاً وعدماً؛ لأنّه سوف يكون بلا هدف أو غاية، فالغاية لا توجد إلا إذا كان هناك تمييز واختلاف، ومن دونهما ليست هناك غاية. فإذا لم يكن هناك اختلاف أو تمييز بين ذلك الكوكب المطابق للأرض والأرض نفسها، فإن الوجود على الأرض لن يكون مختلفاً ولا متمايزاً، ولن تكون

(1) Ibid, loc.cit.



الأرض هي المسكن الوحيد الخاص بالإنسان، ولكان كل ما يفعله الإنسان على الأرض بلا جدوى. وفي نقد صريح لعقيدة الخلود يقول فويرباخ: «إذا كُنتُ واعياً بأنني سوف أوجد مرة أخرى على الأرض [أو في أي كوكب آخر مثيل للأرض]، أو بأن هناك موجوداً ثانياً مثيلاً لي تماماً، فسوف أقذف بنفسي مباشرة إلى هاوية العدم عند اكتشافي أنني كنت موجوداً بلا فائدة... وسوف لن أتحمل هذا الازدراء الشيطاني والأضحوكة الرهيبة لوجودي... لكن فقط عندما تكون الحياة لمرة واحدة وحسب، عندئذ يكون لها مذاق [ومعنى]. لو كان للأرض كوكب مثيل، فسوف يكون هذا المثيل مقذوفاً إلى هاوية العدم، مليئاً بالغضب من وجوده الذي بلا طعم أو معنى، ذلك لأن الغاية وحدها هي التي تنقذ الشيء من الوقوع في العدم. وبالتالي فنفس الحياة لا يمكن أن توجد في الأجسام السماوية»[1]. وهذا هو نفيه للاحتمال الأول. إنّ حياة مثيلة للتي على كوكب الأرض سوف تكون بلا هدف أو معنى، وسوف تكون الحياتان معاً عدماً مطلقاً.

الملاحظ أنّ بنية هذه الحجة المفندة لإمكان حياة مطابقة للتي على الأرض في كوكب آخر، مثيلة لبنية الحجة التي تنفي وجود إلهين في الكون؛ إذ تذهب هذه الحجة إلى أنه لا يمكن تصور وجود إلهين بناء على التعارض والتناقض الذي يمكن أن يحدث بينهما، وبناء على أنّ وجود كلّ واحد منهما ينفي الآخر، وبناء على افتقاد المعنى والهدف من الألوهية ذاتها في وجود إلهين. يأخذ فويرباخ هذه الحجة التقليدية ويملؤها بمضمون جديد، ويجعلها حجة نافية لوجود حياتين في الكون؛ إنه يحول الحجة من حجة لاهوتية إلى حجة كوزمولوجية إنسانية تثبت وحدانية الوجود الأرضي. وهذا هو توحيد فويرباخ للأرض.

أما الاحتمال الثاني القائل بوجود حياة على كوكب آخر أقل تطوراً وكمالاً

---

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 67.



من الحياة على الأرض، فينفيه فويرباخ بمنتهى السهولة؛ ذلك لأن الحياة على الأرض سوف تكون هي الأعلى والأرقى، والأعلى يعلو على الأدنى منه، وسوف تكون حياة الأرض أكثر كمالاً واكتمالاً، وسوف تكون الحياة الأدنى على الكوكب الآخر منضمة إلى هذه الحياة على الأرض بناء على أن تلك الحياة كانت مرحلة تطورية سابقة قد مرت بها الأرض وتجاوزتها[1].

أما الاحتمال الثالث القائل بوجود حياة أرقى على كوكب آخر، فينفيه فويرباخ أيضاً اعتماداً على أنّ هذا الاحتمال قائم على الخيال وليس على العقل، والخيال غير مقيد ومن دون حدود. إن الإنسانية هي أرقى تطور طبيعي وصلت إليه الحياة على الأرض، تلك الإنسانية التي تصل إلى قمة تطورها في العقل والروح؛ وإذا افترضنا وجود حياة أعلى وأكثر اكتمالاً على كوكب آخر، يجب أن تنتج هذه الحياة شيئاً أرقى وأعلى من العقل والروح اللذين وصل إليهما تطور الطبيعة الأرضية. لكن ليس هناك في الوجود ما يتجاوز العقل والروح؛ لأن كل ما يتجاوز العقل والروح ليس عقلانياً وليس روحياً؛ بل هو خيالي وحسب. يستطيع الإنسان تخيل كمالات أرقى من الكمالات الإنسانية المتحققة في العقل والروح، لكن عند وصوله إلى هذه الكمالات فمن الممكن تجاوزها أيضاً بالخيال إلى كمالات أرقى وأعلى منها باستمرار وإلى ما لانهاية، فالخيال لا يعرف الحدود. لكن الذي يتجاوز حدود الإنسانية والعقل الإنساني والروح الإنساني لا يمكن أن يكون أكثر كمالاً واكتمالاً[2]. فحتى تصور البشر للإله كان مثيلاً لتصورهم عن الكمالات الإنسانية، فالإله لدى البشر يحوز الصفات الإنسانية نفسها لكن في صورة أكثر كمالاً، تماماً كما قال ابن رشد: «وأما الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة،

---

(1) Ibid, loc.cit.

(2) Ibid, p. 68.



والسمع، والبصر، والكلام»[1]. لقد كان ابن رشد فويرباخياً قبل فويرباخ، أو بالأحرى كان فويرباخ رشدياً، وهو آخر الرشديين كما قلت. فلأن الإنسان يسعى للعلم فهو يتصور الإله على أنه ذو علم، وعلى أنه هو العليم؛ أي العالم بكل شيء، ولأن الإنسان ذو حياة فهو يتصور الإله على أنه ذو حياة وعلى أنه حي وأنه مصدر كل حياة، ولأن الإنسان ذو قدرة وإرادة فهو يتصور الإله أيضاً على أنه بقدرة وإرادة، ولأن الإنسان يسمع ويبصر ويتكلم، فهو يتصور الإله على أنه السميع البصير وعلى أنه يتكلم[2]؛ فعدم اتصاف الإله بصفة ينظر إليها الإنسان على أنها من الكمالات هو نقص في حق الإله من وجهة نظر الإنسان. هذه هي الكمالات الإنسانية التامة التي يتصورها الإنسان، وهو لا يمكنه تصور خلوّ الإله منها.

إنّ المذاهب الفلسفية القديمة قد تصورت وجود حياة أخرى أكثر كمالاً من الحياة الأرضية، فقالت بوجود عقول مفارقة في الأفلاك، وبوجود نفوس سماوية هي التي تحرك الأجسام السماوية، وقالت: إن السماء حية ومتنفسة؛ أي ذات نفس. ومعنى هذا أنه حينما افترضت هذه المذاهب حياة أرقى من الحياة الأرضية، افترضت فيها الحياة والنفس والعقل؛ أي افترضت كلّ الكمالات التي وصلت إليها الحياة على الأرض، وتصورت أنها موجودة بصورة أكثر كمالاً في السماء. لكن بنفي فويرباخ احتمال وجود حياة أرقى في السماء، هو يتجاوز الأرسطية والأفلاطونية المحدثة معاً، فلا حياة إلا على الأرض، وليست هناك نفوس وعقول للسموات لأنها خاصة بالإنسان وحده.

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص129.

(2) انظر شرحاً وافياً لهذه الفكرة وتوظيفاً لها في نقد علم الكلام الإسلامي في: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (5 مجلدات)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م، المجلد الثاني، ص600-630.



وعلاوة على ذلك، يؤكد فويرباخ أنه إذا كانت هناك حياة أرقى وأكثر كمالاً في كوكب آخر، فسوف تكون الحياة على الأرض بلا هدف أو غاية أو معنى؛ لأن الحياة الأرقى والأكمل سوف تلغيها وتجعلها من دون فائدة. وينقد فويرباخ المفكرين الذين يعتقدون بوجود كمال أرقى من الكمال الإنساني، مثل كمال الملائكة، أو العقول المفارقة، ويقول في ذلك: «إن هؤلاء المفكرين لا يدركون أن الموجود الأعلى والأكثر كمالاً هو الروح فقط، العقل، أو الإنسانية باعتبارها الكل الكامل أزلياً، وأن الكمال لا يوجد إلا في وحدة الكل، وأن الأفراد لا يمكنهم أن يكونوا كاملين أو مطلقين؛ بل يمكنهم فقط أن يجعلوا ذلك الذي هو كامل موضوعاً لروحهم»[1]. هذا نصّ رشدي تماماً مغلّف برطانة هيغلية واضحة يشير إلى أنّ البشر لا يصلون إلى الكمال باعتبارهم أفراداً؛ بل باعتبارهم كلاً إنسانياً واحداً عاماً شاملاً، وأن الأفراد لا يصلون إلى الكمال ذاته باعتبارهم أفراداً؛ بل يمكنهم أن يشاركوا في الكمال الإنساني بأن يجعلوه هدفاً لروحهم؛ أي لتأملاتهم الفكرية، وهي فكرة رشدية - سبينوزية - هيغلية تماماً. وفي هذا المعنى نفسه يقول فويرباخ: «إنك لست كاملاً إلا في تأمل الكل، في التفكير وحده، فقط في المعرفة المستنيرة بالكمال».

قدم العالم باعتباره التفاعل الداخلي المتبادل داخل كلٍّ مكتفٍ بذاته ومُتَعيِّن بذاته:

يتبنى فويرباخ المعنى الرشدي-السبينوزي لقِدم العالم، الذي يتأسس في التفاعل الداخلي لعناصر العالم داخل نسق مغلق متكامل مكتفٍ بذاته هو الأرض. ولذلك نرى أنّ فكرة اللامتناهي الدائري؛ أي اللامتناهي الرياضي داخل فئة (التي طورها كانتور) هي السائدة في فلسفته. وهذا ما يتضح من قوله: «من المؤكد أن مقياس الحياة، الذي هو الأرض، هو مقياس متعين»؛

(1) Ibid, p. 69.



أي متناهٍ داخل حدوده التي تشكل نسقاً مغلقاً، «لكن هذا المقياس ليس متعيناً بتناهٍ، ليس مقياساً مقيداً بتناهٍ؛ بل الأحرى أن الأرض في تعينها [تناهيها] هي في الوقت نفسه مقياس كلي لامتناهٍ، ذو معنى»؛ أي ذو معنى في ذاته، يمدّ نفسه بمعناه ولا يأتيه هذا المعنى من خارجه؛ أي أن لاتناهيها هو التعين الذاتي (self-determination)[1]، وهو ليس اللاتناهي الزائف الذي يضيف وحدات متناهية إلى بعضها إلى ما لا نهاية (ad infinitum)؛ إنه ليس لاتناهياً كاذباً؛ بل لاتناهياً داخلياً دائرياً على طريقة ابن رشد وسبينوزا وهيغل. «إنه مقياس يمنح ذاته ويولّد من ذاته ويدعم ذاته بكل الأنواع المختلفة، وكل التمايزات والتناقضات»؛ أي المتقابلات مثل الرطب واليابس، والحار والبارد، مثلما نجد في طبيعيات أرسطو، «إن الأرض هي مقياس عضوي ومُنظِّم» لذاته بذاته ومن داخل ذاته. «إن الأرض نسق. لو كانت الأرض التي هي مقياس الحياة متعيّنة بتناهٍ، لو لم تكن كلية ولا متناهية في تعينها»؛ أي إذا لم تكن شاملة لكل ما فيها والتعيّن اللامتناهي لكلّ أنواعها، وهو لاتناهي النسق المغلق على ذاته والمكتفي بذاته، «إذن فهذا المقياس للحياة يمكن أن يكون مقياساً لنوع مفرد من النبات أو الحيوان»[2]، وهذه عودة إلى فكرة العناية العامة والحفظ بالكل وبالنوع لكل الموجودات، لا لنوع واحد ولا للنوع الإنساني وحده. فلو كانت الحياة الأرضية من أجل نوع واحد فقط فسوف تكون متناهية، وسوف تكون فاقدة للتنوع والثراء والتمايزات والاختلافات والمتقابلات؛ لأنها سوف تؤم غاية واحدة فقط وهي حفظ نوع واحد فقط؛ لكنها ليست كذلك، فهي ليست من أجل نوع واحد فقط؛ بل هي لكل الأنواع. تتصف الحياة الأرضية بلاتناهٍ داخلي ذاتي التعين ومكتفٍ بذاته. وهي رؤية تتّفق مع العلم الطبيعي الحديث ومع البيولوجيا الحديثة. الأرض،

(1) وقد تطورت هذه الفكرة في علم البيولوجيا الحديث تحت مسمى «التنظيم الذاتي» (self-organization).

(2) Ibid, p. 76.



إذاً، هي الشرط الأعم والأكمل والأشمل للحياة، ولكل حياة ممكنة، ولذلك هي المركز وهي الغاية، بالحياة التي فيها وبحفظها الذاتي التلقائي لأنواعها، إنّها هي اللامتناهي الحقيقي، اللاتناهي الرياضي داخل نسق مغلق مكتفٍ بذاته وذاتي التعين. الملاحظ أنّ فويرباخ يحلّ كلمة الأرض محلّ كلمة «الطبيعة» المفضلة لسبينوزا، فما كان سبينوزا يسمّيه الطبيعة، كان فويرباخ أكثر تحديداً ودقّة عندما أسماه الأرض؛ لأن الحياة تتجلّى وتتركز على الأرض وحدها. وتذكرنا نظرية فويرباخ هذه برؤية ابن رشد للعالم من حيث كونه قديماً بالكل محدثاً بالأجزاء، ومن حيث كونه أزليّ الحدوث، والكل الذي قصده ابن رشد يتحول مع فويرباخ إلى الكل الأرضي.

تطوير فويرباخ لنظرية وحدة العقل في اتجاه فلسفة الروح والوعي:

يطور فويرباخ مفهوم الوعي في اتجاه وحدة العقل الرشدية، لكنّها وحدة موسعة على موضوعات الوعي والروح، ما يعني أن العقل الواحد الكلي عند فويرباخ هو في حقيقته روح ووعي ذاتي جمعي: «إن الوعي نفسه هو كليّ خالص (purely universal)؛ التعقل هو فاعلية للماهية، للروح نفسها. والوعي بذاته هو التساوي الذاتي [المتساوي ذاتياً] (self-equal) المتماهي ذاتياً، والواحد في كل البشر». يعني هذا أنّ العقل لن يكون واحداً لدى كلّ البشر، ولن يكون هو الوسط الكلي الخالص للفكر إلا بأن يكون هو الروح والوعي الذاتي الخالص للنوع البشري. وهذا يُعدّ تحويلاً لنظرية العقل الرشدية إلى اتجاه المثالية الألمانية في الوعي الذاتي والروح. ومعنى هذا أنّ تطوير فويرباخ للمذهب الهيغلي في الروح المطلق قد أدّى به إلى العودة لنظرية وحدة العقل الرشدية لكن في تأويل هيغلي جديد.

1- الوحدة العقلية للبشر:

وتتضح عودة فويرباخ الصريحة إلى نظرية وحدة العقل الرشدية، مع تأويل هيغلي لها في اتجاه معالجة وحدة العقل هذه على أنها وحدة الروح،



في قوله: «في فعلهم المعرفي كل البشر واحد، كما لو كانوا غير منقسمين من الأصل، أما فيما يعرفونه فهم مختلفون ومنفصلون، ذلك لأن الذي يعرفونه أثناء معرفتهم التي هي وعيهم هو أنفسهم فقط؛ أي الأشخاص الخاصة المتنوعة»[1]. وفي تبنٍّ صريح لمثال الضوء المفضل لابن رشد، الذي سبق أن استخدمه في **(تهافت التهافت)** لتحليل المعنى نفسه المقصود من وحدة العقل لدى كل البشر، يقول فويرباخ: «الوعي هو النور؛ والأشخاص هم الألوان. إنني أرى الألوان في النور فقط، لكنني لا أستطيع أن أرى النور عن طريق الألوان أو عبرها. لو كان الوعي ذاته لوناً واحداً، ولو كان واحداً مع الشخص الواحد المفرد، فلن أكون قادراً على رؤية نفسي ولا رؤية الآخرين، تماماً كما لن أكون قادراً على رؤية كل الألوان إذا كان الضوء بلون واحد»؛ أي بتعبير رشدي، لو كان العقل الهيولاني بصورة خاصة به، فلن يكون قادراً على استقبال كلّ الصور العاقلة؛ لأن صورته الخاصة سوف تعيق استقباله للصور الأخرى. «إن الأشخاص مختلفون، مثل الألوان المختلفة، فقط في تمايزهم عن الماهية الخالصة للضوء، الماهية المتساوية مع ذاتها والمتماهية مع ذاتها، والتي تقع في أساس كل الألوان. إن الجزئي مرئي فقط في الكلي وعن طريقه؛ والواقعيات المتمايزة لا تكون موضوعات إلا داخل ذلك الذي يشكل وحدتها... والأشخاص أشخاص؛ أي أفراد بوعي ذاتي بأنفسهم، فقط في ضوء الوعي الخالص والمنير والسماوي، المتحرر من كل التمايزات والألوان والخصوصيات. ومثلما ينقسم الضوء إلى ألوان فقط في المادة الأرضية المتعينة، فإن الوعي ينقسم إلى ألوان الأشخاص فقط مع الموضوعات، مع الأفراد»[2]. وتتضح الأصول الرشدية لهذه الأفكار من نصّ ابن رشد الشهير في **(تهافت التهافت)** الذي يشبه فيه النفس الإنسانية الواحدة بالضوء: «فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً،

---

(1) Ibid, p. 109.

(2) Loc.cit.



والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام؛ وكذلك الصور... والنفس أشبه شيء بالضوء. وكما أنّ الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثمّ يتحد عند اتحاد الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»[1].

2- ربط فويرباخ بين وحدة العقل الرشدية ومفهوم الروح في المثالية الألمانية:

رأينا كيف يطور فويرباخ نظرية وحدة العقل الرشدية في اتجاه وحدة الروح الإنسانية والوعي الذاتي لهذه الروح، وفيما يلي نرى تطويراً آخر لهذه النظرية يتجه بها ناحية المثالية الألمانية ونظريتها في العنصر الكلي في الوعي الذاتي. يذهب فويرباخ إلى أن عملية وعي المرء بذاته تنطوي على التمييز، والوعي بهذا التمييز، بين الأنا ذاتاً والأنا موضوعاً. فعندما يقول المرء: «أنا أعي بذاتي»، فإنّ هذا الوعي يتضمن جانبين: جانب يقوم بهذا الوعي نفسه، وموضوع ينصب عليه هذا الوعي. هناك إذاً الأنا موضوع الوعي والأنا القائم بهذا الوعي. وإذا لم يكن هناك تمايز بين الاثنين فلن يكون هناك وعي ذاتي من الأصل، فالوعي في النهاية هو وعي بشيء. ويقول فويرباخ: إنّ الأنا موضوع الوعي ليست سوى الأنا الشخصي الجزئي، أمّا الأنا القائم بالوعي؛ أي الذات الواعية، فليست ذاتاً شخصية؛ لأنها هي الوعي بالذات، والوعي بالذات هو شيء مشترك بين كل الذوات، وهو في النهاية فعل تفكير، وفعل التفكير واحد لدى كل البشر. نحن، إذاً، على وعي بذواتنا بفضل ملكة التفكير وما تملكه من انعكاس على الذات، وهي كلها أشياء مشتركة لدى كل البشر. الروح إذاً باعتبارها الوسط الكلي المشترك للفكر الإنساني هي القائم بالوعي الذاتي، وهي مصدر وعي كلّ شخص بذاته. يقول فويرباخ: «إنّ الشخص العارف فيك، الذي تكون بالنسبة له موضوعاً [للمعرفة]، هو

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص30.



شخص متماهٍ ذاتياً بالمطلق، كلي في كلّ الأشخاص، إنه شخص الروح نفسها. وبمعنى أدق، إن هذا الشخص العارف بداخلك هو الوعي الذاتي للروح، المُسيَّرة بذاتها والقائمة بذاتها. هذا الوعي الذاتي للروح هو الأساس والمبدأ المطلق لشخصك، وهو ما يجعل وعيك بفرديتك ممكناً»[1]. وهكذا نرى كيف أنّ وحدة العقل، التي يطوّرها فويرباخ هنا إلى وحدة الوعي الذاتي للروح، تمتدّ بفعلها إلى أن تشرط وعي الفرد بذاته. فلما كان ما يجعل الفرد فرداً هو انتماؤه إلى الكل الإنساني الأشمل والأكبر منه، فإنّ الوعي بهذا الانتماء وبهذه العضوية هو أساس الوعي بالفردية ذاتها. والوعي الذاتي للروح هو ماهية الإنسان، وهو يوجد في كل واحد وفي الجميع في وقت واحد.

ويُكْمِل فويرباخ توظيف مثال الضوء والألوان في اتجاه فكرة الموت. فالألوان تنشأ وتختفي مثل الأفراد الذين يحيون ثم يموتون، أما الضوء نفسه فلا يموت، وهو أساس تمايز واختلاف الألوان وهو الذي يجعل رؤيتها ممكنة. ولما كان الشخص المفرد هو المتمايز والمنفصل عن الكل الروحي، فإن علامة هذا الانفصال والتمايز هي الموت. الموت إذاً هو أكبر دليل على أنك جزء من كل، وأنك جزء منفصل ويموت من هذا الكل الذي لا يموت. هذا الشخص المفرد هو مجرد موضوع، وليس ذاتاً؛ لأن الذات الحقيقية هي تلك الروح الكلية، هي الأنا الحقيقي، وما الفرد إلا مجرد موضوع في مواجهة هذه الذات[2].

خاتمة:

إنّ الغاية النهائية للإنسانية، بحسب فويرباخ، هي منتجات الفكر الخالص من دين وعلم وفلسفة ومنطق ورياضيات وفن وأخلاق، وهذه فكرة هيغلية ذات أصول أرسطية-رشدية. يقول فويرباخ في ذلك: «بما أن الكائن

---

(1) Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, p. 110.

(2) Ibid, p. 111.



البشري يصل إلى العقل، إلى الأفكار، إلى الواقعيات الواضحة الخالصة والكلية اللامرئية عندما يرفع نفسه فوق الوجود والماهية المحسوسة، فإن الوجود المحسوس للإنسانية هو الوجود المحسوس الأعلى؛ إن الإنسانية ذاتها هي الغاية القصوى والنهائية لكل الموجودات الفردية، الغاية القصوى لكل الأفراد. ومن ثم إنّ الحياة الأعلى هي الحياة في الدين والعلم والفن، في الكلية التاريخية-العالمية للإنسانية. وهذه هي الحياة المتجاوزة للحياة الحسية العابرة، الحياة المتجاوزة للموت»، وهذا معنى رشدي-سبينوزي جديد للخلود بالمشاركة في الفكر الإنساني العام؛ «إن العقل والإرادة والحرية والعلم والفن والدين هي الملائكة الواقعية الوحيدة الهادية للإنسانية، هي الموجودات الأعلى والأكثر كمالاً وواقعية. إن الحياة اللامتناهية الأبدية لا توجد إلا عبر هذه الأشياء وحدها، لا في أي مكان آخر»[1].

وبما أن الفكر والعقل والروح هي أعلى كمالات يمكن أن يصل إليها أي موجود، وبما أن الإنسانية قد وصلت بالفعل إلى هذه الكمالات، فليس هناك حياة أكثر كمالاً من الحياة الإنسانية. ذلك لأن معيار الكمال الأقصى هو الوصول إلى العقل والروح، وهما متحققان للبشرية هنا على الأرض، ولذلك لا يمكن وجود حياة أخرى أكثر كمالاً من التي على الأرض، بسبب عدم إمكان تحقق الكمال بهذا المعنى السابق إلا على الأرض وفي صورة الإنسانية. وبما أن الوجود الفكري والروحي هو نهاية التطور الطبيعي كله، ومقام على أساس التطور الطبيعي السابق كله ويمثل قمته وغايته، فإن افتراض طبيعة وحياة أخرى أكثر كمالاً واكتمالاً يتناقض مع الكمال العقلي والروحي الذي وصل إليه الإنسان.

إن الفكر عند فويرباخ هو نهاية الطبيعة وبداية الروح؛ ولذلك إن الطبيعة الكونية كلها تصل إلى نهايتها عند الإنسان، فقط عندما يبدأ التفكير؛ وتنتهي

---

(1) Ibid, p. 71.



الطبيعة عن أن تكون طبيعة عندما تتطور إلى موجود مفكر، ويبدأ هذا الموجود المفكر في مرحلة نوعية جديدة هي مرحلة الروح المتجاوزة للطبيعة. وهذا ليس متحققاً إلا على الأرض وفي الإنسانية التي على الأرض. في الإنسانية والروح الإنساني الكلي تنتهي الطبيعة ويبدأ الروح[1]. والخلود كما يفهمه فويرباخ (أي باعتباره الكمال الأقصى للبشر) هو نهاية الطبيعة وبداية الروح، وهو ليس خلوداً بمعنى الاستمرار الزمني في حياة أخرى؛ بل بمعنى تجاوز التناهي الذي في الطبيعة والدخول في اللامتناهي الذي تمثله الروح. ويتبنى فويرباخ المعنى الرشدي-السبينوزي للمتناهي واللامتناهي. اللامتناهي هو الذي لا يقيده إلا ذاته وهو الذي يستوعب في داخله حدوده وتعيناته وهو الذي يفرض على نفسه تعيناته الداخلية. أما المتناهي فهو الذي يتجاوزه متناهٍ آخر مثله، أو الذي تكون حدوده خارجة عنه باستمرار مشكلة قيوداً حدية نهائية له. ومن ثم الروح فقط هي اللامتناهية؛ لأنها لا تعرف قيوداً من متناهيات الطبيعة، ولأنها ذاتية التعين وذاتية الحدود، فهي التي تستوعب قيودها وتتجاوزها في داخلها[2].

والكمال عند فويرباخ نوعي وليس فردياً؛ لأن النوع هو أصل الفرد؛ فالفرد الإنساني لا يصير فرداً إلا بانتمائه إلى النوع الإنساني؛ وعندما يصير الفرد ممثلاً لنوعه؛ أي للإنسانية، فعندئذٍ فقط يصير إنساناً؛ فالفرد يصير إنساناً بتمثيل الإنسانية في شخصه. والأصل الحقيقي للفرد ليس آباؤه المباشرين؛ بل أصله الحقيقي هو النوع البشري. وفي اتفاق مع كانط يقول فويرباخ إنك تصير إنساناً فقط عندما تجعل الإنسانية أساس وجودك الفردي. ومعنى هذا أن ماهية الفرد الحقيقية ليست فردية أبداً، إنها كلية ونوعية وروحية؛ كما أن كماله الحقيقي ليس في فرديته؛ بل في تمثيله لنوعه البشري؛ فلما كان الفرد إنساناً ينتمي إلى نوع الإنسان، فإن ماهيته هي نوع

Ibid, p. 72. (1)

Ibid, pp. 73-74. (2)



الإنسانية لا الفردية، ويصير الفرد فرداً إنسانياً بمشاركته في الروح الإنساني. هنا يعود فويرباخ بتصور الفرد إلى أصوله المنطقية، فالفرد هو العضو في فئة تشمله وينتمي إليها بنوعه، ولا وجود له فرداً إلا بعضويته هذه وانتمائه ذاك. إن فردية الفرد نفسها لا تتأتى إلا بعضويته في نوعه الإنساني، فليس الخلود وحده هو الذي يتحقق بالمشاركة في الكل النوعي الروحي للإنسانية؛ بل الفردية نفسها تتحقق هي الأخرى بتلك المشاركة نفسها، تلك الفردية التي كان يُعتقد أنها تتأسس في الانفصال عن الكل الاجتماعي والاستقلال والتمايز عنه.







بيبليوغرافيا

أولاً- المصادر:

1- ابن رشد:

- تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1967م.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.
- تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م.
- تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد المصباحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م.
- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق ونشر موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967م.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958م.
- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 2003م.



- تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
- الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، حققه وعلق عليه جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983م.
- الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من العبرية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب (بيت الحكمة)، قرطاج، 1997م.
- الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، نقله من العبرية إلى العربية د. أحند شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.
- في جوهر الأجرام السماوية، نقله إلى العربية عماد نبيل (عن النص الإنجليزي والعبري وبالرجوع للنص اللاتيني)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.

2- سبينوزا:

- Spinoza, Complete Works, translations by Samuel Shirley, Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002)



- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2008م.

3- كانط:

- Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961).
- Kant, Critique of Practical Reason, Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath (Cambridge University Press, Cambridge, 1997).
- Theoretical Philosophy 1755-1770, Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Lectures on Metaphysics, Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

4- سليمان ميمون:

- An Autobiography, Translated by J. Clark Murray (Montreal and Boston: Alexander Gardner, 1888)
- Essay on Transcendental Philosophy, Trans. By Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz (London. New York: Continuum, 2010)
- «Essay Towards a New Logic or the Theory of Thought, Together with Letters of Philaletes to Aenesidemus. Berlin at Ernst Felisch's, 1794». In George di Giovanni and H.S. Harris, Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1985), pp. 159-203.
- Uber die Progressen der philosophie, Gesammelte Werke, V. IV
- Give^{c}at ha-Moreh. Gesammelte Werke, II
- Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der Wichtigen Gegenstände der Philosophie in Alphabetischer Ordnung, in GW, III
- Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, oder das höhere Erkentniss - und Willensvermögen. (Leibzig: bei Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1797), reprinted in GW VII



ثانياً- المراجع الأجنبية:

- Allison, Henry, Kant's Transcendental Idealism (New Haven: Yale University Press, 2004).
- Al-Tamamy, Saud MS, Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought (I.B.Tauris & Co Ltd, 2014).
- Althusser, Louis, Essays in Self-Criticism, Translated by Grahame Lock (London: New Left Books, 1976)
- Althusser, et. al., Reading Capital (The Complete Edition), Translated by Ben Brewster and David Fernbach (London and New York: Verso 2016).
- Althusser, Louis, «The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza», in Warren Montag and Ted Stolze (eds.), The New Spinoza (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997).
- Althusser, Louis, For Marx, Translated by Ben Brewster (London and New York: Verso, 2005, 1st ed. 1969).
- Atlas, Samuel, From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964).
- Atlas, Samuel, «Maimon and Maimonides». Hebrew Union College Annual, vol. 23, no. 1, (1950-1951), pp. 517-547.
- Atlas, Samuel, «Solomon Maimon and Spinoza». Hebrew Union College Annual, vol.30 (1959), pp. 233-285.
- Atlas, Samuel, «Solomon Maimon's Doctrine of Fiction and Imagination». Hebrew Union College Annual, vol.40/41 (1969-1970), pp. 363-389.
- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations". Journal of the History of Ideas, vol. 13, no. 2 (April 1952), pp. 168-187.
- Atlas, Samuel, «Solomon Maimon's Treatment of the Problem of Antinomies and its Relation to Maimonides». Hebrew Union College Annual, vol. 21, (1948), pp. 105-153.



- Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986).
- Averroes, Questions In Physics. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991).
- Averroes, Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon Van Den Bergh. 2 volumes (EJW Gibb Memorial Trust/Cambridge University Press, 1987).
- Basile, Pierfrancesco, «Kant, Spinoza, and the Metaphysics of the Ontological Proof», Metaphysica, May 2010, vol. 11, issue 1, pp. 17-37.
- Baumgardt, David, «The Ethics of Salomon Maimon (1753-1800)», Journal of the History of Philosophy, vol.1, no.2, December 1963, pp. 199-210.
- Beiser, Frederick C., The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism (Cambridge: Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003).
- Belo, Catarina, «Essence and Existence in Avicenna and Averroes», Al Qantara, vol.XXX, no.2, Julio-Diciembre de 2009, pp402-426.
- Black, Deborah L., «Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes», American Catholic Philosophical Quarterly, v73 n1 (1999); 159-184
- Bland, Kalman P., The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni). PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972.
- Boehm, Omri, «The First Antinomy and Spinoza», British Journal for the History of Philosophy, vol. 19, no.4, 2011, 683-710.



- Borodowski, Alfredo Fabio, Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil. The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary (New York: Lang, 2003).
- Bourdieu, Pierre, Pascalian Meditations, Translated by Richard Nice. (Stanford: Stanford University Press, 2000).
- Carriero, John, «On The Relationship Between Mode And Substance in Spinoza's Metaphysics», Journal of the History of Philosophy, vol. 33, no. 2, April 1995, pp. 245-273.
- Chamberlain, William B.,Heaven Wasen't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach (London: Allen and Unwin ltd., 1942).
- Chase, Michael, «Philoponus' Cosmology In The Arabic Tradition», Recherche de Theologie et Philosophie Medieval, vol. 72, no. 2, pp. 271-306.
- Constant, Eric A., «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)», Sixteenth Century Journal, XXXIII/2 (2002), 353-379.
- Craig, Martin, «Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance», in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 65-79.
- Craig, William Lane, «Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe», Zeitschrift fur Philosophische Forschung. Bd.33, H.4 (Oct.-Dec. 1979).
- Davidson, Herbert, «John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation», Journal of the American Oriental Society, vol. 89, no. 2, (Apr.-Jun., 1969).
- De Souza, Igor Holanda, Philosophical Commentaries to the Guide of the Perplexed, C. 1250-1362. (PhD Dissertation, The University of Chicago, 2014).
- Di Giovanni, Matteo, «Demonstration and First Philosophy, Averroes on Met. Zeta as Demonstrative Examination (al-Fahs al-burhani)», Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale, 20 (2009), pp. 95-126.



- Di Giovanni, «Averroes and the Logical Status of Metaphysics», in Margaret Cameron and John Marenbon (eds.), Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500. (Leiden/Boston: Brill, 2011), pp. 53-74.
- Drozdek, Adam, In the Beginning was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008).
- Earle, William A, «The Ontological Argument in Spinoza», Philosophy and Phenomenological Research, vol. 11, no. 4, (June 1951), pp. 549-554.
- El Bizri, Nadr, «Avicenna and Essentialism», The Review of Metaphysics, vol. 54, no. 4 (June 2001, pp. 753-778).
- El-Bizri, Nader, «The Microcosm/Macrocosm Analogy: A Tentative Encounter between Graeco-Arabic Philosophy and Phenomenology», Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm. Ed. Tymieniecka, Anna-Teresa. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006. 3-23.
- El-Bizri, Nader, «Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology», Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm. Ed. Tymieniecka, Anna-Teresa. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006. 243-61.
- Feuerbach, Lectures on the Essence of Religion, Translated by Ralph Manheim. (New York, Evanston, and London: Harper and Row, 1967).
- Feuerbach, Ludwig, Thoughts on Death and Immortality, Translated, with introduction and notes by James A. Massey (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980).
- Feuerbach, The Essence of Christianity, trans. G. Eliot with an intro by K. Barth and a foreword by H. R. Niebuhr, New York: Harper Torchbooks, 1957.
- Fichte, J. G., Science of Knowledge, Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. (Cambridge University Press, 1982).



- Fichte, The Science of Knowing. 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre. Translated by Walter E. Wright. (Albany: State University of New York Press, 2005).
- Foucault, The Archeology of Knowledge. Translated by A. M. Sheridan Smith. (New York: Pantheon Books, 1972).
- Fraenkel, Carlos, «Hasdai Crescas On God As The Place of The World And Spinoza's God As Res Extensa», Aleph, vol.9, no.1, (2009), pp. 77-111.
- Fraenkel, Carlos, «Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the 'Problem quid juris' in Kant's Theory of Knowledge». Kant - Studien, vol. 100, no. 2, pp. 212-240.
- Fraenkel, Carlos, «Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza», in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe. (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013).
- Fraenkel, Carlos,"Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources", in C. Fraenkel et.al. (eds), The Rationalists: Between Tradition and Innovation. (Springer, B.V. 2011), pp. 27-43.
- Friedman, Joel, «How the Finite Follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System», Synthese, vol. 69, no. 3 (Dec,. 1986) pp. 371-407.
- Garrett, Don, «Spinoza's Ontological Argument», The Philosophical Review, vol. LXXXVIII, no. 2 (April 1979).
- Geffen, David M., Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat and the Philosophic Background of the Work. PhD Dissertation, Columbia University, 1970.
- Giordano Bruno, Cause, Principle, and Unity, and Essays on Magic, Translated by Robert de Lucca and Richard J. Blackwell (Cambridge University Press, 1998).
- Goichon, A.M., La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna), Paris, 1937.
- Gueroult, Martial, Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis



Meyer), in Marjorie Grene (ed.), Spinoza: A Collection of Critical Essays (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212.

- Gueroult, Martial, Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), Spinoza: A Collection of Critical Essays (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212
- Guttman, Julius, Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig, Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966).
- Hallett, H.F, «Spinoza's Conception of Eternity», Mind, New Series, vol. 37, no. 147, July 1928, pp. 283-303.
- Halper, Yehuda, «Dialectics and Dialecticians in Averroes' Long Commentary on Gamma 2 of Aristotle's Metaphysics», Arabic Sciences and Philosophy, vol. 26 (2016), pp. 161-184.
- Harvey, Steven, «The Impact of Philoponus' Commentary on The Physics on Averroes' Three Commentaries on The Physics», Bulletin of the Institute of Classical Studies, vol.47, issue s83, part 2, February 2004, pp. 89-105.
- Harvey, Van A., «Ludwig Andreas Feuerbach», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition), Edward N.Zalta (ed.)
- Hegel, The Encyclopaedia Logic, Translation introduction, & notes by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991).
- Hegel, The Phenomenology of Spirit, Translated by A.V. Miller (Oxford/New York: Oxford University Press, 1977).
- Hegel, The Science of Logic, Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Heidegger, History of the Concept of Time, Translated by Theodore Kisiel. (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1985).
- Herder, Johann Gottfried von, Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800).
- Herrera, Hugo Eduardo, «Salomon Maimon's Commentary on the



Subject of the Given in Immanuel Kant's Critique of Pure Reason», The Review of Metaphysics, vol. 63 (March 2010), pp. 593-613.

- Ivry, Alfred L., «Averroes on Intellection and Conjunction», Journal of the American Oriental Society, Vol. 86, No. 2 (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85.
- Ivry, Alfred Leon, Moses of Narbonne's Treatise, «The Perfection of the Soul», A Partial Edition from the Paris MS, with translation and notes (PhD Dissertation, Brandeis University, 1963).
- Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961).
- Kant, «Dreams of a Spirit Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics», in Theoretical Philosophy 1755-1770. Translated and edited by David Walford and Ralph Meerbote (Cambridge University Press, 1992).
- Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim», in Kant, Immanuel, Anthropology, history and education.Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007).
- Kant, «Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of humanity. Parts 1 and 2 (l785)», Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, Anthropology, history and education.
- Katzoff, C., «Salomon Maimon's Interpretation of Kant's Copernican Revolution», Kant-Studien, vol. 66, pp. 342-356.
- Katzoff, Charlotte, «Salomon Maimon's Critique of Kant's Theory of Consciousness», Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd.35, H.2, (Apr.-Jun., 1981), pp. 185-195.
- Kemp Smith, Norman, A Commentary to Kant's"Critique of Pure Reason" (London: Macmillan, 1918).
- Lachterman, David Rapport, «Mathematical Construction, Symbolic Cognition, and the Infinite Intellect: Reflections on Maimon and Maimonides», Journal of the History of Philosophy, vol.30, no.4, October 1992, pp. 497-522.
- Laerke, Mogens, «Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics», Journal of the History of Philosophy, vol. 49, no. 4 (2011), 439-462.



- Librett, Jeffrey S., «Stolen Goods: Cultural Identity after the Counter enlightenment in Salomon Maimon's Autobiography», New German Critique. No.79, (Winter 2000), pp. 36-66.
- Lin, Martin, «Spinoza's Argument for the Existence of God», Philosophy and Phenomenological Research, vol. LXXXV, no. 2, September 2007, pp. 269-297.
- Lord, Beth, Kant and Spinozism, Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze (New York: Palgrave Macmillan, 2011).
- Mahdi, Mohsen, «Alfarabi Against Philoponus», Journal of Near Eastern Studies, vol. 26, no. 4 (Oct. 1967), pp. 233-260.
- Mason, Richard, «Spinoza on Modality», The Philosophical Quarterly, vol. 36, no. 144, pp. 313-342.
- Melamed, Yitzhak Y., «Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite», Journal of the History of Philosophy, vol. 48, no. 1, (2010), 77-92.
- Melamed, Yitzhak Y., «Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism», Journal of the History of Philosophy, vol. 42, no. 1, (2004), pp. 67-96.
- Melzer, Arthur M, Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing. (Chicago and London: University of Chicago Press, 2014).
- Mendelssohn, Moses, Morning Hours. Lectures on God's Existence. Translated by Daniel O. Dahlstrom and Corey Dyck. (Dordrich/ Heidelberg/London/New York: Springer, 2011).
- Merlan, Philip, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969).
- Moore, A.W., The Infinte(London: Routledge, 1990/2001).
- Moore, A.W., «A Note on Kant's First Antinomy», The Philosophical Quarterly, vol. 42, no. 169 (Oct. 1992).
- Moore, A.W., «Aspects of the Infinite in Kant», Mind, vol.97, no.386, (Apr. 1988), pp. 205-223.



- Morewedge, Parvis, «Ibn Sina Avicenna and Malcolm and the Ontological Argument», The Monist, vol. 54, no. 2, (April 1970), pp. 234-249.
- Morewedge, Parviz, «Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction», Journal of the American Oriental Society, vol. 92, no. 3 (Jul.-Sep., 1972), pp. 425-435.
- Nadler, Steven, Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind (Oxford: Clarendon Press, 2001).
- Philoponus, Against Proclus's "On the Eternity of the World 12-18", trans., James Wilberding (Ithaca: Cornell University Press, 2006).
- Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World, Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987).
- Philoponus, Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5", Translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005).
- Philoponus, Against Proclus's "On the Eternity of the World 6-8", trans., Michael Share (London: Duckworth, 2005).
- Philoponus, Against Proclus's "On the Eternity of the World 9-11", trans., Michael Share (London: Duckworth, 2010).
- Rashed, Marwan, «Al-Farabi's Lost Treatise On Changing Beings And The Possibility Of A Demonstration Of The Eternity Of The World», Arabic Sciences and Philosophy, vol.18 (2008), pp. 19-58.
- Rosenstock, Bruce, «'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel», The Southern Journal of Philosophy, vol. 52, Issue 3 (2014), pp. 287-315.
- Russell, Bertrand, Our Knowledge of the External World (London: George Allen & Unwin, 1914).
- Russell, Principles of Mathematics (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).
- Schelling, First Outline of a System of the Philosophy of Nature. Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson. (New York: SUNY Press, 2004).



- Schmaltz, Tad M., «Spinoza's Mediate Infinite Mode», Journal of the History of Philosophy, vol. 35, no. 2, April 1997, pp. 199-235.
- Sgarbi, Marco, «Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment», in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 255-269.
- Shamsi, F.A., «Al-Kindi's Epistle: On What Cannot be Infinite And Of What Infinity May Be Attributed», Islamic Studies, vol. 14, no. 2 (Summer 1975), pp. 123-144.
- Socher, Abraham, The Radical Enlightenment of Solomon Maimon, (California: Stanford University Press, 2006).
- Sorabji, Richard (ed.), Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence (New York: Cornell University Press, 1990).
- Sorabji, Richard, Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages (London: Duckworth,1983).
- Strauss, Leo Persecution and the Art of Writing (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952).
- Thielke, Peter, «Apostate Rationalism and Maimon's Hume», Journal of the History of Philosophy, vol. 46, no. 4, October 2008, pp. 591-618.
- Thielke, Peter, «Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy», Kant-Studien, 92 (4), pp. 440-463 (2001).
- Thielke, Peter, «Getting Maimon's Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte's Idealism», Journal of the History of Philosophy, vol. 39, no. 1, January 2001, pp. 101-134.
- Wartofsky, Marx W., Feuerbach (London & New York: Cambridge University Press, 1977).
- Waxman, Meyer, The Philosophy of Don Hasdai Crescas (New York: Columbia University Press, 1920).
- Wildberg, Christian, "John Philoponus', article in: "Encyclopedia of Philosophy", vol. 7, (pp. 313-315), edt. By Donald M. Borchert (Thomson Gale: Detroit, New York, et.al., 2006).



- Wippel, John F., «The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics», in John Wippel, Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II (Washington DC, Catholic University of America, 2007).
- Wisnovsky, R., Avicenna's Metaphysics in Context (New York: Cornell University Press, 2003).
- Witrow, G.J., The Natural Philosophy of Time (London & Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1961).
- Wolfsohn, Julius, Der Einfluss Gasali's Auf Chisdai Crescas (Frankfurt A.M: Verlag von J. Kauffmann, 1905).
- Wolfson, Harry A., Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929).
- Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934).
- Wolfson, Harry, «Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover», Hebrew Union College Annual, vol. 23, no. 1, (1950-1951), pp. 683-710.
- Wood, Allen W., Kant's Ethical Thought (Cambridge University Press, 1999).
- Young, Michael J., «The Ontological Argument and the Concept of Substance», American Philosophical Quarterly, vol. 11, no. 3, July 1974, pp. 181-191.
- Zwart, P.J., About Time (Amsterdam & Oxford: North Holland Publishing Co., 1976).

ثالثاً- المراجع العربية:

- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م.
- ابن سينا:
  - الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث: الإلهيات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1985م.



- الإلهيات من كتاب الشفاء، المحقق آية الله حسن زاده الآملي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1428هـ.
- المبدأ والمعاد، نشر عبد الله نوراني، معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984م.

- أبو زيد، نصر حامد، خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض، مجلة ألف، العدد 16، 1996م، ص6-35.
- الإسكندر الأفروديسي، «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحاق بن حنين، نشر عبد الرحمن بدوي في: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، 1971م، ص31-41.
- إمام، زكريا بشير، «الجدل بين ابن رشد والمتكلمين»، في كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، راجعه وأعده للنشر مقداد عرفة منسية، المجلد الأول، منشورات المجمع العلمي والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1999م.
- أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، 1903م.
- أورفوا، دومينيك، ابن رشد: طموحات مثقف مسلم، ترجمة محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011م.
- بدوي، عبد الرحمن:
  - الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.
  - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1979م.
  - مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 2008م.
- البزري، نادر، «السينوية ونقد هايدجر لتاريخ الميتافيزيقا»، المحجَّة، العدد 21، صيف-خريف 2010م.



- بن أحمد، فؤاد:

- تمثيلات واستعارات ابن رشد: من منطق البرهان إلى منطق الخطابة، منشورات ضفاف، بيروت/منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012م.

- طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد: القيم والمنافع والحدود: Mélange de L'Université de Saint Joseph. Vol. LXIII, 2010-2011, pp. 259-322.

- منزلة التمثيل في فلسفة ابن رشد، منشورات ضفاف، بيروت/ منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014م.

- بن شريفة، محمد، ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1999م.

- بن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، 2008م.

- البوسكلاوي، سعيد:

- «دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين»، دراسة منشورة في: آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، تنسيق الأستاذين سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، 2013م (181-228).

- «كتاب يحيى النحوي في الرد على بروقلس في قِدَم العالم وحضوره في العربية»، دراسة منشورة في: قضايا في الفلسفة، عروض في كتب، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات فريق البحث في الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2015م.

- «مدرسة الإسكندرية وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلامي»، دراسة منشورة في: بناصر البعزاتي (تنسيق):



مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، أكدال، (د.ت).

- «مؤلفات يحيى النحوي في العربية»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الحادي والثلاثون، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2011م.
- «يحيى النحوي في المصادر البيو-ببليوجرافية العربية»، دراسة منشورة في: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد التاسع والعشرون، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2009م.
- «يحيى النحوي والكندي في الدلالة على حدث العالم»، دراسة منشورة في: الكندي وفلسفته، دراسات مهداة إلى محمد المصباحي، تنسيق سعيد البوسكلاوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2015م.

- بيصار، محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1973م.
- الجابري، محمد عابد:
  - ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
  - المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م.
  - نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.
- الجويني، إمام الحرمين، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969م.



- حنفي، حسن:
- «ابن رشد شارحاً أرسطو»؛ في دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، 1982م.
- «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، مقال منشور في: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1988م.
- رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا. في «الفكر الغربي المعاصر»، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1990م.
- من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (5 مجلدات)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.
- الخضيري، زينب محمود:
- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، 2007م.
- ابن رشد بين التعددية والوحدانية، مجلة ألف، العدد 16 (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، 1996م.
- ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986م.
- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 1925م/ أوراق شرقية، بيروت، ط2، 1993م.
- رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م.
- زريوحي، صديق، «الأنطولوجيا وضرورية الجدل عند ابن رشد»، بحث منشور في: قضايا في علم الكلام، تنسيق سعيد البوسكلاوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2015م.
- زكريا، فؤاد، سبينوزا، دار التنوير، بيروت، 1983م.



- عبد الله، محمد فتحي:
  - الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م.
  - مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، دار الحضارة، طنطا، (د.ت).
- العراقي، عاطف:
  - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1980م.
  - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1984م.
- العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986م.
- عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983م.
- عيدان، عقيل يوسف، شؤم الفلسفة: الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام، دار عين للنشر، القاهرة، 2010م.
- الغزالي:
  - تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990م.
  - مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، 2000م.
- الفارابي:
  - الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، 2012م.
  - «كتاب معاني العقل»، منشور في: رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007م.



- الفلاحي، عبد الله محمد، نقد العقل بين الغزالي وكانط: دراسة تحليلية مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2003م.
- القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المجموع في المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره الأب يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د.ت).
- كانت، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.
- الكندي:
  - «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل»، نشر عبد الرحمن بدوي في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983م.
  - رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م.
- ماركيوز، هربرت، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971م.
- مبروك، علي، «الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رشد إلى ابن خلدون»، مجلة ألف، العدد (16)، 1996م، 89-115.
- مساعد، محمد، العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد، دار الفارابي، بيروت، 2013م.
- المصباحي، محمد:
  - إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1988م.
  - (تحرير وتقديم)، ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط2، 2013م.



- (تنسيق)، الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، مراكش 12-15 كانون الأول/ ديسمبر 1998م.
- «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، 1998م.
- العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان: أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة، بيروت، 2006م.
- «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة»، منشور في: دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988م.
- من أجل حداثة متعددة الأصوات، ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد، دار الأمان، الرباط، 2006م.
- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، 1998م.
- المقدسي، المطهر بن طاهر، كتاب البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت).
- منصور، أشرف:
- سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا، دار رؤية، القاهرة، 2013م.
- العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، دار رؤية، القاهرة، 2014م.
- ولفسون، هاري أ.، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلد الثاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.



رابعاً- القواميس والموسوعات:

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م (مجلدان).
- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية (3 أجزاء)، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001م.
- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007م.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy. Edited by Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Encyclopedia of Philosophy. Editor in Chief: Donald Borchert, 2nd edition (Detroit: Thomson Gale, 2006).





الفهرس
















مكتبة
التنوير































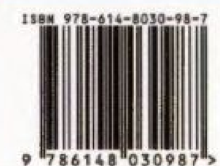
كان لابن رشد أثر بالغ وعميق في الفكر الأوربي في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، وقد انتشرت الدراسات المتخصّصة التي ترصد الحضور الرشديّ في أوربا بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر؛ وبات مستقراً لدى الباحثين وجود تياراتٍ رشديّة ثلاثة في هذه الفترة: الرشدية اللاتينية، والرشدية النهضوية، والرشدية اليهودية.

وكانت الرشديّة بكلّ تياراتها محلّ اهتمام السلطات الكنسية التي ظلت تلاحق الرشديين وأفكارهم بالحظر والإدانة طوال أربعة قرون. وفي مقابل هذا الحضور الطاغي للفكر الرشدي في تلك القرون، كان فلاسفة أوربا المحدثون، ابتداءً من القرن السابع عشر، صامتين تماماً إزاء ابن رشد، وكأنّه اختفى فجأة من الأفق الفكري الأوربي. فهل كفت الفلسفة الرشدية عن الحضور والتأثير في أوربا ابتداءً من القرن السابع عشر؟

تثبت هذه الدراسة أنّ ابن رشد ظلّ مؤثراً وبصورة عميقة في فلاسفة أوربا المحدثين، سواء كان هذا الأثر بالإيجاب عن طريق اتخاذ الأفكار الرشدية صوراً جديدة لدى بعض الفلاسفة، وأهمّهم سبينوزا وسليمان ميمون وفويرباخ، أم بالسلب عن طريق مقاومة البعض الآخر للأفكار الرشدية وإن على نحو غير صريح، فيسكت عن ذكر ابن رشد نفسه، كما في حالة ديكارت، أو يحاول تجاوزَ الأفكار الرشدية وإشكالياتها دون التصريح بمصدرها الرشدي كما في حالة كانط.

تدخل هذه الدراسة في مقارنات بين ابن رشد من جهة وفلاسفة أوربا من جهة أخرى، لتوضح أنّ الفلسفة الأوربية الحديثة لم تتجاوز أفق الرشدية؛ بل ظلت تتعامل مع هذا الأفق وإن لم تصرح به.

أشرف منصور: باحث مصري، أستاذ الفلسفة في جامعة الإسكندرية - مصر


ISBN 978-614-8030-98-7



